

Οὐ γὰρ τὰ ὀνόματά ἐστιν τὰ σώζοντα ἡμᾶς, ἀλλ' αἱ
προαιρέσεις καὶ ἡ ἀληθινὴ περὶ τὸν κτίσαντα ἡμᾶς
ἀγάπη.

„Nu numirile (titlurile) sunt cele care ne mântuiesc, ci
alegerile (pe care le facem) și dragostea adevărată către Cel
Care ne-a zidit.”

Sfântul Vasile cel Mare, *Epistola 257, 2*

ISBN – 10 973-87951-2-5
ISBN – 13 978-973-87951-2-9

CIPRIAN STREZA

**ANAFORAUA
SFÂNTULUI VASILE CEL MARE**

Istorie – text – analiză comparată – comentariu teologic

**Editura Andreiana
Sibiu, 2006**

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

STREZA, CIPRIAN

**Anafora Sfântului Vasile cel Mare: istorie, text,
analiză comparată, comentariu teologic / Ciprian Streza.**

Sibiu: Editura Andreiana, 2006

Bibliogr.

ISBN (10) 973-87951-2-5; ISBN (13) 978-973-87951-2-9

235.3 Vasile cel Mare

929 Vasile cel Mare

CUPRINS

PRESCURTĂRI FOLOSITE	8
a. Prescurtări de colecții și reviste	8
b. Prescurtări de texte liturgice	10
c. Semne convenționale	13
 INTRODUCERE	 14
 PARTEA I: ANAFORAUA SFÂNTULUI VASILE ȘI PROBLEMATICA EI	 17
1. Anaforaua provinciei Siria.....	18
1.1 Cadru istoric	18
1.2 Originea și structura anaforei vest-siriene	24
2. Sfântul Vasile cel Mare și anaforaua atribuită lui	40
2.1 Repere biografice.....	40
2.2 Scrierile Sfântului Vasile cel Mare – mărturii despre cultul creștin al Capadociei secolului IV.....	43
2.3 Mărturii externe referitoare la paternitatea vasiliană a anaforei atribuite Sfântului Vasile cel Mare	50
3. Stadiul cercetărilor privind anaforaua Sfântului Vasile cel Mare.....	56
4. Întrebări și deziderate	103
5. Ce aduce nou disertația de față?	106
6. Izvoarele textului anaforei Sfântului Vasile cel Mare	107
7. Definirea metodei de lucru	117
7.1 Legile evoluției liturgice – Anton Baumstark și metoda liturgicii comparate....	117
7.2 Metoda prezentei investigații.....	123
7.3 Divizarea textului anaforei euharistice	126
7.4 Stabilirea paternității unui text euharistic	127

PARTEA a II-a: ANALIZA COMPARATĂ A TEXTULUI CELOR PATRU

VERSIUNI ALE ANAFORALEI SFÂNTULUI VASILE CEL MARE 131

TABELA I: Textul comparat al Rugăciunii teologice..... 132

1. Rugăciunea teologică sau Pre Sanctus..... 136

1.1 Analiza comparată a textului Rugăciunii teologice din cele patru versiuni ale anaforalei Sfântului Vasile cel Mare..... 140

1.2 Analiza paralelismelor și corespondențelor dintre textul celor patru versiuni ale anaforalei Sfântului Vasile cel Mare și scrierile acestuia 157

1.3 Concluzii..... 178

2. EXCURS: Trisaghionul biblic sau Sanctusul în anaforaua euharistică 180

A. Teoria egipteană..... 186

B. Teoria siriană 189

C. Robert Taft și teoria egipteană revizuită..... 192

D. Gabriele Winkler și repunerea în discuție a teoriei siriene..... 195

Concluzii..... 199

TABELA II: Textul comparat al Rugăciunii hristologice..... 202

3. Rugăciunea hristologică sau Post Sanctus 208

3.1 Analiza comparată a textului rugăciunii hristologice din cele patru versiuni ale anaforalei Sfântului Vasile cel Mare..... 212

3.2 Analiza paralelismelor dintre textele euhologice și scrierile Sfântului Vasile cel Mare..... 237

3.3 Concluzii 304

TABELA III: Textul comparat al narațiunii cuvintelor de instituire 306

4. Cuvintele de instituire 310

4.1 Analiza comparată a textului narațiunii cuvintelor de instituire din cele patru versiuni ale anaforalei Sfântului Vasile cel Mare 313

4.2 Concluzii	321
TABELA IV: Textul comparat al Anamnezei.....	322
5 Anamneza	326
5.1 Analiza comparată a textului Anamnezei din cele patru versiuni ale anaforalei Sfântului Vasile cel Mare	329
5.2 Concluzii	336
TABELA V: Textul comparat al Epiclezei.....	338
6. Epicleza	342
6.1 Structura Epiclezei	346
6.2 Analiza comparată a textului Epiclezei din cele patru versiuni ale anaforalei Sfântului Vasile cel Mare	346
6.4 Concluzii	371
TABELA VI: Textul comparat al rugăciunii cererilor sau al dipticelor	373
7. Rugăciunea dipticelor sau a pomenirilor de la sfânta jertfă euharistică	393
7.1 Structurarea cererilor în prezentarea comparată a textului celor patru versiuni	399
7.2 Analiza comparată a conținutului cererilor dipticelor	404
7.3 Analiza succesiunii cererilor în rugăciunea dipticelor	439
7.4 Concluzii	447
CONCLUZII FINALE	449
BIBLIOGRAFIE	462
SUMMARY	504
ANEXE	514

PRESCURTĂRI FOLOSITE

A. PRESCURTĂRI DE COLECȚII ȘI REVISTE:

AB = *Analecta Bollandiana*, Revue Critique d'Hagiographie, Bruxelles: Société des Bollandistes, 1882 ș.u.

ALW = *Archiv für Liturgiewissenschaft*, Abt-Herwegen Institut Maria Laach e.V., Fribourg: Universitätsverlag, 1950 ș.u.

ATR = *Anglican Theological Review*, Corporation of the Anglican Theological Review, Evanston: Anglican Theological Review, Inc., 1918 ș.u.

BELS = *Bibliotheca Ephemerides liturgicae*, Collectio «Subsidia», Roma, 1974 ș.u.

BOR = *Revista Biserica Ortodoxă Română*, Buletinul Oficial al Patriarhiei Romane, Bucuresti, 1874 ș.u.

BZ = *Byzantinische Zeitschrift*, Leipzig: Teubner, 1892 ș.u.

CCL = *Corpus Christianorum. Series Latina*. Turnhout, 1953 ș.u.

CCG = *Corpus Christianorum. Series Graeca*, Turnhout, 1976 ș.u.

CSCO = *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, Louvain, 1903 ș.u.

DACL = *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de la Liturgie*, éd. F.Cabrol, H. Leclerq, H. Marrou, Paris, 1907-1953 (15 tomuri în 30 vol.).

DR = *Downside Review*, Bath: Downside Abbey, 1880 ș.u.

DSP = *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique*, fondé par M. Viller, F. Cavallera, J. de Guibert, continué par A. Rayez, A. Derville et A. Solignac, Paris, 1933 ș.u.

DTC = *Dictionnaire de Théologie Catholique*, éd. de A. Vacant, E. Mangenot, E. Amann, Paris, 1902-1950, 15 vol; Tables générales, 1951-1972, 3 vol.

DOP = *Dumbarton Oaks Papers*, Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, Washington: Dumbarton Oaks, 1948 ș.u.

EL = *Ephemerides Liturgicae*, Roma, Italia, Edizioni liturgiche 1887 ș.u.

EO = *Echos d'Orient*, Paris, Bucharest Institut français d'études byzantines, 1897-1942.

GB = *Revista Glasul Bisericii*, a Sfintei Mitropoliei a Ungrovlahiei, Bucuresti, 1941 ș.u.

GCS = *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, Berlin, 1897-1969.

GOTR = *The Greek Orthodox Theological Review*, Brookline, MA, Holy Cross Orthodox Press 1964 ș.u.

JTS sau JThS = *The Journal of Theological Studies*, Oxford Clarendon Press 1899 ș.u.

JEH = *The Journal of Ecclesiastical History*, Cambridge: Cambridge University Press, 1950 ș.u.

JLH = *Jahrbuch für Liturgie und Hymnologie*, Kassel, 1955 ș.u.

JLW = *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, Münster Westfalen Aschendorff Verlag 1921-1941.

LQF = *Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen*, Münster, 1902-1940, 1957 ș.u.

MA = *Revista Mitropolia Ardealului*, Sibiu, 1956 ș.u.

MB = *Revista Mitropolia Banatului*, Timisoara, 1951 ș.u.

MMS = *Revista Mitropolia Moldovei și Sucevei*, Iași, 1949 ș.u.

MO = *Revista Mitropolia Olteniei*, Craiova, 1949 ș.u.

Mus = *Le Muséon*, Revue d'études orientales, Louvain-la-Neuve Peeters 1882 ș.u.

NRT = *Nouvelle Revue Theologique*, Louvain-Tournai, 1879 ș.u.

O = *Revista Ortodoxia*, București, 1948 ș.u.

OC = *Oriens Christianus*, Leipzig, 1901 ș.u.

OCA = *Orientalia Christiana Analecta*, Instituto Pontificale Orientale, Roma, 1935 ș.u.

OCP = *Orientalia Christiana Periodica*, Instituto Pontificale Orientale, Roma, 1935 ș.u.

OKS = *Ostkirchliche Studien*, Würzburg, 1952 ș.u.

OrSyr = *L'Orient Syrien*, Paris, 1956-1967.

PG = J.P. Migne, *Patrologiae cursus completus. Series graeca*. Paris, 1857-1866 [161 vol].

PL = J.P. Migne, *Patrologiae cursus completus, Series latina*, Paris, 1844-1854 [221 vol].

PE = *Prex Eucharistica* [ed. Hanggi A., Pahl I.], Fribourg Suisse, 1968.

QLP = *Les Questions Liturgiques et Paroissiales*, Revue trimestrielle fondée par dom Lambert Beauduin en 1910, Organe de l'Institut Liturgique de la «Kathölicke Universiteit te Leuven», Abbaye du Mont César – Louvain.

PO = *Patrologia Orientalis*, Paris, 1903 ș.u.

POC = *Proche-Orient Chretien*, Jérusalem, 1951 ș.u.

PSB = *Colecția Părinți și Scriitori bisericești*.

SC = Sources chrétiennes, Lyon-Paris, 1941, ș.u.
 RHE = *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, Louvain, 1900 ș.u.
 REB = *Revue des Études Byzantines*, Paris, 1943 ș.u.
 RB = *Revue Biblique*, Jerusalem, 1892 ș.u.
 RechSR = *Recherches de Science Religieuse*, Paris, 1910 ș.u.
 RTAM = *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, Louvain, 1929 ș.u.
 SacEr = *Sacris Erudiri*, Steenbrugge, 1948 ș.u.
 ST = *Studii Teologice*, Revista Institutelor teologice din Biserica Ortodoxă Română, București, 1949 ș.u.
 TU = Theologische Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Leipzig, Berlin, 1882 ș.u.
 ThQ = *Theological Quarterly*, Maynooth, 1906 ș.u.
 VC = *Vigiliae Christianae*, Vie, pensée, langage des premiers siècles chrétiens, Amsterdam, Leiden, 1947 ș.u.

B. PRESCURTĂRI DE TEXTE LITURGICE:

Arm = Versiunea armeană a anaforalei Sfântului Vasile cel Mare.
 Byz = Versiunea bizantină a anaforalei Sfântului Vasile cel Mare.
 Syr = Versiunea siriacă a anaforalei Sfântului Vasile cel Mare.
 Ä = Versiunea egipteană a anaforalei Sfântului Vasile cel Mare.
 α = Textul etiopian al versiunii egiptene a anaforalei Sfântului Vasile cel Mare.
 β = Textul bohairic al versiunii egiptene a anaforalei Sfântului Vasile cel Mare.
 Sah Bas = Textul sahidic al versiunii egiptene a anaforalei Sfântului Vasile cel Mare.
 Äg sau γ = Textul grec al versiunii egiptene a anaforalei Sfântului Vasile cel Mare.
 Ω = arhetipul Ω = Arm + Syr + Byz
 Ψ = arhetipul Ψ = Syr + Byz
 byz arm = Textul armean al versiunii bizantine a anaforalei Sfântului Vasile cel Mare.
 byz gr = Textul grec bizantin a anaforalei Sfântului Vasile cel Mare.
 byz slav = Textul slavon bizantin a anaforalei Sfântului Vasile cel Mare.
 byz arab = Textul arab bizantin a anaforalei Sfântului Vasile cel Mare.
 byz syr = Textul siriac bizantin a anaforalei Sfântului Vasile cel Mare.
 byz georg = Textul georgian bizantin a anaforalei Sfântului Vasile cel Mare.

- B = Manuscrisul pergament Barberini III, 55 (788/97) din Biblioteca Vaticanului.
- M₁ = Manuscrisul pergament din secolul X-XI donat de P.I. Sewastjanow († 1867) muzeului Rumjantzew
- S₂ = Manuscrisul din secolul XI aflat din 1884 în posesia lui Lady Burdett-Coutts sub numărul III, 42 al cărui text a fost editat de Swainson, *The Greek Liturgies*, 151-187.
- S₆ = Manuscrisul din secolul XII aflat în posesia lui Lady Burdett-Coutts sub numărul 1, 10.
- K = Manuscrisul pergament din secolul XII, originar din Italia, aflat azi la Karlsruhe în Hof und Landesbibliothek sub numărul EM₆.
- Π₂ = Rotulusul pergament din secolul XII-XIII, aflat în Biblioteca Publică din Leningrad sub numărul 104.
- Π₃ = Rotulusul pergament fără număr din secolul XII-XIII aflat în Leningrad, în Biblioteca Societății Prietenilor Vechilor Scrieri.
- M₂ = Manuscrisul din secolul XIV aflat în Biblioteca Sfântului Sinod sub numărul 279.
- M₃ = Pergamentul din secolul XIV din Biblioteca Sfântului Sinod sub numărul 265.
- M₄ = Manuscrisul din secolul XIV-XV, donat de P.I. Sewastjanow (†1867) muzeului Rumjantzew, unde se găsește sub numărul 16.
- Π₅ = Manuscrisul din secolul XIV-XV din Biblioteca Publică din Leningrad cu numărul 558.
- M₅ = Manuscrisul din 1470 cu numărul 281 din Biblioteca Sfântului Sinod.
- M₆ = Manuscrisul din secolul XV cu numărul 280 din Biblioteca Sfântului Sinod.
- Π₇ = Manuscrisul din anul 1532 din Biblioteca Publică din Leningrad cu numărul 561.
- Π₈ = Manuscrisul din secolul XVI din Biblioteca Publică din Leningrad cu numărul 562.
- Π₉ = Manuscrisul de la sfârșitul secolului XVI din Biblioteca Publică din Leningrad cu numărul 563.
- M₇ = Manuscrisul din anul 1602, aflat în Biblioteca Sfântului Sinod sub numărul 264.
- Π₁₀ = Manuscrisul din 1633 aflat în Biblioteca Publică din Leningrad sub numărul 236.
- M₈ = Manuscrisul ce a cunoscut o trei prelucrări din secolele XV, XVI, XVII, donat de P.I. Sewastjanow muzeului Rumjantzew, unde se află sub numărul 17.
- E₃ = Εὐχολόγιον, sive *Rituale graecorum cum selectis bibliothecae Regiae, Barberinae, Cryptae Ferratae, Sancti Marci Florentine, Tillianae, Allatianae, Caresianae et aliis*

probates mm. ss et editis exemplaribus collatum . . . opera Jacobi Goar O. P. Lutetiae Parisiorum 1647; Venetiis² 1730.

E₅ = Αἱ Θεῖαι λειτουργίαι τῶ ἐν ἁγίοις πατέρων ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου καὶ Βασιλείου τοῦ μεγάλου σὺν τῇ τῶν προηγιασμένων Γρηγορίου τοῦ διαλόγου, μετετυπώθησαν ἐγκρίσει τῆς Ι. Συνόδου τοῦ Β τῆς Ἑλλάδος καὶ συνδρομῇ τῶν σεβασμιοτάτων μητροπολιτῶν καὶ ἐπισκόπων τοῦ Κράτους. Ἐν Ἀθήναις 1835. Ediție oficială a Sfântului Sinod, îngrijită de arhidiaconul Ierotei Bizantios.

E₆ = H.A. Daniel, *Codex liturgicus ecclesiae universae in epitomen redactus*. Tom. IV. Lipsiae, 1853.

C₁ = Manuscrisul pergament 343 din secolul XII din Biblioteca Sfântului Sinod.

C₆ = Manuscrisul pergament 526 din secolul XIV aflat în Biblioteca Publică din Leningrad, provenind însă din fondul de carte al catedralei Sfânta Sofia din Novgorod.

C₁₂ = Manuscrisul 530 din secolul XV aflat în Biblioteca Publică din Leningrad, provenind din fondul de carte al catedralei Sfânta Sofia din Novgorod.

C₂₂ = Manuscrisul 875 din secolul XVI aflat în Biblioteca Publică din Leningrad, provenind din fondul de carte al catedralei Sfânta Sofia din Novgorod.

J₁ = Manuscris din secolul XV aflat în Biblioteca Publică din Leningrad sub numărul 1117.

J₂ = Manuscris din secolul XV aflat în Muntele Athos, în mănăstirea Zografu sub numele: Λειτουργιὸν al patriarhului Eftimie Tirnowski.“

s = Manuscrisul pergament din secolul XI-XII aflat în British Museum: Add. 14 497 (= Wright 296).

W = Αἱ Θεῖαι λειτουργίαι τῶν ἐν ἁγίοις πατέρων ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου καὶ Βασιλείου τοῦ μεγάλου καὶ τοῦ ἁγίου Γρηγορίου ἡ ἡ τῶν προηγιασμένων λειτουργία προηγοῦνται δὲ αἱ τοῦ ἐσπερινοῦ καὶ τοῦ ὁρθρου ἀκολουθίαι. Ἐν Βιέννῃ, 1862, ediție bilingvă greacă-arabă alcătuită de preoții Moses Makhat și Philip Numer.

J = Kontakion Arab, Ierusalim, 1907.

P = Rotulus din secolul XV-XVI aflat până în 1917 în Biblioteca Imperială din Leningrad.

T = Kontakion Arhieresc, Tbilisi, 1908.

L = Manuscrisul pergament din 1314 aflat în Biblioteca Municipală din Lyon sub numărul 15.

M = Manuscrisul Cod. Armen. VI (1427/32) aflat în München, în Biblioteca de Stat.
A = Manuscrisul Cod. Arm 9 din Antelia (Liban) conține Liturgia hirotoniei unui katolicos în care este inserat și un pasaj din **Arm.**
J = Manuscrisul Cod Arm 183 din Biblioteca Patriarhală din Ierusalim conține un pasaj din Arm.
V = Manuscrisul Cod Arm. 213 din Biblioteca mechtariștilor din Veneția.
W = Manuscrisul Cod Arm. 51 din Biblioteca mechtariștilor din Viena.
R = Textul redat de Ignatios Ephrem II Rahmani, în *Missale iuxta ritum Ecclesiae apostolicae Antiochenae Syrorum*, Sharfeh 1922, p.172-196.
M = Manuscrisul rămas necunoscut după care Masius a făcut traducerea sa în limba latină.
V = Manuscrisul 25 din Biblioteca Mechitaristă S. Lazzaro din Veneția.
P = Manuscrisul din secolul XIV din Bibliothèque Nationale: Graec. 325.
K = Fragment al unui manuscris aflat la Cairo în Muzeul Coptic sub numărul 20.
E = Euhologion copt, Cairo, 1902.
A = J. A. Assemani, *Codex Liturgicus Ecclesiae Universae*, lib. IV, pars IV, Missale Alexandrinum, Roma, 1754, p.1-92.
a = Ediția oficială a uniților, îngrijită de misionarul Lazarist P. Coulbeaux: Asmara 1907 = 1915, p. 91-98.

C. SEMNE CONVENȚIONALE:

+ = adăugat

> = contra

• = fragment de text euharistic ce a fost dislocat de la locul lui și plasat în altă poziție pentru a ușura analiza comparată

• = fragmentul de text euharistic continuă în pagina următoare

↓

↑ = continuarea unui fragment de text euharistic dintr-o pagină precedentă

•

INTRODUCERE

Anafora Sfântului Vasile cel Mare este unul din cele mai frumoase texte euharistice ale Răsăritului ortodox în care misterul negrăit al iubirii divine arătat prin jertfa de răscumpărare a Fiului lui Dumnezeu întrupat, ce este neîncetat actualizată în Euharistia Bisericii, apare descris într-un poem liturgic de o rară frumusețe. Prin bogăția și diversitatea pasajelor biblice ce sunt ingenios și armonios îmbinate, prin atenta structurare a expunerii și prin stilul elevat al narațiunii este exprimată o viziune teologică impresionantă în care opoziția cuplurilor păcat – moarte și viața – răscumpărare constituie elementul central al mulțumirii aduse în Liturghie pentru iubirea lui Dumnezeu arătată prin Jertfa Noului Adam.

Până la sfârșitul primului mileniu acest text euharistic a fost anafora principală a Constantinopolului, când a fost înlocuită cu cea a Sfântului Ioan Gură de Aur, pentru ca mai apoi ea să devină anafora de schimb a ritului bizantin, folosită doar la marile sărbători ale anului liturgic.

Faptul că nici una din anaforele Răsăritului ortodox nu a avut aceeași răspândire și nu a circulat în atâtea versiuni precum textul euharistic pus sub numele marelui ierarh din Cezareea Capadociei a oferit un prilej unic cercetării liturgice de investigare a originii și evoluției Liturghiei creștine, căci, pe de o parte, istoria acestui formular euhologic conține informații ce așteaptă a fi descifrate despre modul în care s-a cristalizat și a evoluat canonul euharistic în decursul timpului, iar pe de altă parte, asocierea acestui text cultic în toate cele patru versiuni ale lui cu numele Sfântului Vasile cel Mare pune în discuție problematica paternității unui text euharistic și posibilitatea demonstrării ei.

La mai bine de șapte decenii de la publicarea valoroasei monografii a lui Hieronymus Engberding despre anafora Sfântului Vasile cel Mare, încercarea de aprofundare a studiului acestui text euharistic a rămas încă un imperativ pentru cercetarea liturgică actuală. Chiar dacă rigorile muncii științifice trasate de liturgistul german au rămas normative pentru studiul acestui text euharistic, totuși din 1931 până în prezent multe lucruri s-au schimbat, căci s-au descoperit noi manuscrise, multe din cele vechi au fost editate, fapt ce a ușurat astfel studiul lor comparat, liturgica a devenit o știință interdisciplinară ce ține cont atât de datele istoriei, cât și de cele ale dogmaticii și ale spiritualității. Este astfel limpede faptul că cercetarea actuală nu poate începe de acolo de unde a terminat

Engberding, ci ea trebuie să poată folosi rezultatele studiilor anterioare și să le integreze în noul context și cadru de interpretare trasat de știința liturgică actuală.

Acesta este contextul general în care se încadrează lucrarea de față, în care s-a urmărit prin analiza comparată a textului celor patru versiuni ale anaforalei Sfântului Vasile cel Mare un întreg scop: În primul rând, o elucidare a originii și o explicare a modului în care a evoluat acest text euharistic, în al doilea rând, o încercare de demonstrare a paternității vasiliene a tuturor celor patru versiuni și în al treilea rând, o sesizare și o interpretare a semnificațiilor teologice ale acestor texte euharistice.

Într-o primă parte a disertației va fi prezentată întreaga problematică pe care o ridică studiul anaforalei Sfântului Vasile cel Mare. Acest formular euhologic va fi pentru început încadrat în contextul istoric, geografic și cultic în care el a apărut și a evoluat prin prezentarea diferitelor opinii ale liturgiștilor despre originea anaforalei vest-siriene și despre specificul structurii ei. După această descriere cu caracter general vor fi precizate principalele referințe ale tradiției bisericești referitoare la anafora Sfântului Vasile cel Mare și la paternitatea ei. În șirul logic al acestei prezentări va fi făcută mai apoi o vastă expunere a stadiului actual al cercetărilor privind studiul acestor texte euharistice atribuite Sfântului Vasile cel Mare, care se încheie cu principalele întrebări pe care le ridică analiza comparată a celor patru versiuni și cu răspunsurile date acestor întrebări de mari liturgiști în decursul timpului.

Prima parte a lucrării se va încheia printr-o precizare a manuscriselor de seamă și a edițiilor de texte liturgice ce au fost folosite în alcătuirea acestui studiu comparat, precum și a metodelor de analiză propuse de știința liturgicii comparate ce au fost întrebuințate.

Partea centrală a disertației se compune din prezentarea pe secțiuni a textului comparat al celor patru versiuni (egipteană, siriacă, armeană, bizantină), fapt ce va oferi posibilitatea identificării elementelor comune, dar și a elementelor specifice ale acestor formule euhologice. Acest fapt va permite, pe de o parte, trasarea și precizarea sensului evoluției acestui text euharistic, iar pe de altă parte, demonstrarea paternității vasiliene a textului tuturor celor patru versiuni ale acestui text euharistic prin raportarea lor la scrierile Sfântului Vasile cel Mare cu ajutorul bazei de date *Thesaurus Linguae Graecae*.

Întreaga analiză va încerca să depășească rigidele cadre ale analizelor filologice promovate în teologia liturgică apuseană, încadrând întreaga demonstrație în albia Tradiției și a practicii cultice eclesiale.

Un capitol conclusiv, în care sunt evidențiate principalele rezultate ale analizei propuse și importanța lor pentru studiul viitor al textelor euharistice, va încheia lucrarea.

PARTEA I

ANAFORAUA SFÂNTULUI VASILE ȘI PROBLEMATICA EI

1. ANAFORAUA PROVINCIEI SIRIA

1.1 CADRU ISTORIC

În cadrul vast al Liturghiilor orientale, ritul liturgic antiohian, din care și anaforaua Sfântului Vasile face parte, ocupă un loc de seamă nu doar prin numărul impresionant de anaforale pe care îl cuprinde, cât mai ales prin bogatul lor conținut teologic și prin vasta lor arie de răspândire. Antiohia, marea metropolă a provinciei Siria, a fost centrul cultural elenistic în jurul căruia s-au grupat și organizat primele comunități creștine. Jurisdicția ei se întindea nu doar asupra provinciei romane Siria, dar și asupra altor teritorii care nu se aflau sub stăpânire romană, iar influența tradiției liturgice antiohiene s-a făcut simțită în mai toate riturile răsăritene, datorită rolului misionar jucat de acest oraș de-a lungul întregii sale istorii.¹

Din timpuri preistorice Siria a fost o provincie a diversității de culturi, de religii și de rase, pe care nici un sistem politic nu a reușit să le unifice pentru o perioadă îndelungată.² Regii seleucizi ai Antiohiei au încercat în jurul anilor 250-150 î.d.H. să unifice Siria prin introducerea culturii și a limbii grecești în toată provincia, dar au eșuat în încercarea lor datorită persistenței în vechile tradiții și practici locale a unei mari părți a populației acestei regiuni. Opoziția aceasta a culturilor semitice față de „elenismul unificator” nu se baza pe diferența de rase, pentru că marea majoritate a „eleniștilor” nu erau emigranți, ci sirieni „elenizați”, și nici nu era una „geografică”, chiar dacă Antiohia și marile orașe erau centrele culturii elene, iar teritoriile aflate în interiorul provinciei erau cele ale tradițiilor locale, ci în mod fundamental ea a fost expresia unei diferențe de cultură și de etos care și-au disputat întâietatea în această regiune.³ Siria a fost un amestec de tradiții și culturi străvechi pe care s-a grefat un nou mozaic, cel al elenismului și al culturilor semitice care au supraviețuit procesului de elenizare. Acesta este și contextul care a marcat apariția și evoluția creștinismului pe acest teritoriu. De la începuturile existenței ei, după separarea și distanțarea de iudaism, Biserica Antiohiei s-a înscris în raza „elenis-

¹ Massey Sheppard, *The Formation and the Influence of the Antiochene Liturgy*, Dumbarton Oaks Papers 15 (1961), p. 30. „Chiar și riturile (liturgice) egiptene au suferit o influență siriana imensă, fie prin ritul ierusalimitean, fie prin adoptări de formule liturgice aparținând ritului constantinopolitan, atât de înrudit cu cel antiohian.”

² Gregory Dix, *The Shape of Liturgy*, Westminster, 1974, p. 173.

³ O descriere amănunțită a întregii problematice poate fi găsită la G. Downey, *A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest*, Princeton, 1961; C. Karalevskij, *Antioche*, Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique, III, col. 563-703; J. Kollwitz, *Antiochia am Orontes*, Reallexikon für Antike und Christentum I, p. 461-469.

mului unificator”, ceea ce a dus încă o dată mai mult la relații tensionate cu mediul iudaic.⁴ Cu toate că influența dominantă în viața bisericească era una greacă, creștinismul a supraviețuit în teritoriile din interiorul provinciei într-o formă siriacă „ne-elenizată”,⁵ iar tendințele de păstrare a tradițiilor locale și de opoziție față de politica unificatoare a Romei sau a Bizanțului aveau să îmbrace mai târziu forme doctrinare, culminând în separarea de Ortodoxie.⁶ Astfel, în secolul V, marea revoltă a Siriei răsăritene împotriva Antiohiei a izbucnit sub stindardul ereziei lui Nestorie, iar mai apoi, în secolul VI, cea a Siriei de apus a folosit monotelismul ca pretext dogmatic pentru exprimarea acestei tendințe locale „anti-bizantine”, „anti-elenizante” aflate în permanent conflict cu „cezaro-papismului” Antiohiei.

Nu este surprinzător faptul că pe acest fundal de diversitate culturală formularele euhologice întrebuințate în celebrarea euharistică au cunoscut o mare varietate și o permanentă transformare, astfel încât o grupare sau o catalogare a lor rămâne o sarcină dificilă.⁷ Două tipuri de anaforale se disting în mod clar, și anume tipul siro-oriental și cel siro-occidental, remarcându-se fiecare prin caracteristici proprii, specifice practicii liturgice a zonei geografice respective.

Tipul siro-oriental, în care se încadrează ritul nestorian, caldeean și cel siro-malabar, este mărturia vie a anaforalei vechi siriene cu structură semitică, aflată în uz în teritoriile din interiorul provinciei Siria, anafora pe care s-au grefat mai apoi elemente elenistice.⁸ Aceste rituri liturgice au cunoscut o izolare față de celelalte rituri ale provinciei datorită ocupației persane, iar mai ales datorită opoziției permanente față de „elenismul unificator”, fapt care a dus și la refuzul acceptării deciziile Sinoadelor ecumenice de la Efes (431) și Calcedon (451).

Tipul sirian occidental sau vest sirian, înglobând ritul antiohian propriu-zis, cel maronit, cel armean și cel bizantin, conține un număr semnificativ de anaforale care poartă amprenta unei puternice influențe elenistice, cu pronunțat stil retoric și biblic, dar care au și

⁴ Cel mai bun studiu despre iudaismul antiohian rămâne cel al lui C.H. Kraeling, *The Jewish Community at Antioch*, Journal of Biblical Literature LI (1932), p. 130-160.

⁵ În *Ad populum Antiochenum*, XI (PG 49, 187-197), Sfântul Ioan Hrisostom face referire la prezența în Antiohia a unor creștini dintr-o provincie apropiată, necunoscători ai limbii grecești, dar distinși prin simplitatea și înțelepciunea filozofiei lor și prin râvna lor pentru dogmele expuse în Sfânta Scriptură.

⁶ Gregory Dix, *The Shape...*, p. 175.

⁷ William F. Macomber, *A Theory on the Origin of the Syrian, Maronite and Chaldean Rites*, OCP 39 (1973), p. 235.

⁸ Hänggi și Irmgard Pahl în *Prex Eucharistica*, Fribourg 1968, p. 374-421 redau textul a cinci anaforale care se încadrează în acest tip: cea a Apostolilor Addai și Mari, cea a lui Teodor de Mopsuestia, cea a lui Nestorie, cea din codicele Add.14669 din British Museum, și cea a Apostolului Petru (Sharar).

ceva din etosul non-speculativ al anaforalelor de tip siro-oriental.⁹ O scurtă analiză a acestor rituri este în măsură a schița contextul general al apariției și dezvoltării cultului creștin în acele teritorii ale provinciei Siria, ce s-au aflat mai întâi sub influența culturii elene și a celei bizantine mai apoi:

a. *Ritul antiohian* propriu-zis sau ritul „patriarhal” antiohian, cel al Liturghiei Sfântului Iacob, nu corespunde cu vechiul rit al Antiohiei despre care se știe mult prea puține lucruri. Singurele surse care permit o oarecare reconstituire a lui sunt omiliile Sfântului Ioan Gură de Aur pronunțate în timpul șederii sale în Antiohia (360-397),¹⁰ cartea a opta a Constituțiilor Apostolice¹¹ și Didascalia, scriere pseudoepigrafică compusă în limba greacă în Siria în ultima parte a secolului al treilea.¹² Acest rit primar antiohian a fost înlocuit în jurul anului 400 cu practica liturgică a Bisericii din Ierusalim, având în centrul ei Liturghia Sfântului Iacob, și astfel s-a conturat ritul „patriarhal” al Antiohiei ca o fuziune a două tradiții liturgice diferite. În toate regiunile asupra cărora se întindea jurisdicția Antiohiei, Liturghia Sfântului Iacob a fost adoptată ca modelul la care toate celelalte practici liturgice locale au fost conformate. În timpul schismei monofizite, datorită faptului că ne-calcedonienii au rămas la același uz al Liturghiei Sfântului Iacob, ortodocșii au adoptat întregul rit al Constantinopolului.¹³ La rândul lor, comunitățile monofizite, după o perioadă

⁹ Textul celor 27 de anafore de acest tip, neincluzând diferitele versiuni ale aceluiași formular euhologic poate fi găsit la *Ibidem*, p. 204-373.

¹⁰ A se vedea: Franz Van de Paverd, *Zur Geschichte der Messliturgie in Antiocheia und Konstantinopel gegen Ende des vierten Jahrhunderts: Analyse der Quellen bei Johannes Chrysostomus* (=OCA 187), Roma, 1970.

¹¹ F.X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, 2 volume, Paderborn 1905 = 1979; traducerea engleză bazată pe această ediție a fost făcută de: James Donaldson, *Constitutions of the Holy Apostles*, Edinburgh 1886/New York, 1926, p. 387-505; C.H. Turner, *A Primitive Edition of the Apostolic Constitutions and Canons*, JTS 15 (1913), p. 53-65; Idem, *Notes on the Apostolic Constitutions*, JTS 16 (1914), p. 54-61, 523-38; 21 (1920), p. 160-8. A se vedea, de asemenea, M. Metzger, *Les Constitutions apostoliques* (=Sources Chrétiennes 320, 329, 336), Paris, 1985-7; Louis Bouyer, *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, Tournai, 1968, p. 239-260; H. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl* (=Arbeiten zur Kirchengeschichte 8), Berlin, 1955, p. 24-26, 50-51, 68-69.

¹² Sebastian Brock, *The Liturgical Portions of the Didascalia*, Grove Books, Bramcote Nottingham, 1982; Arthur Vööbus, *The Didascalia Apostolorum in Syriac*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 401, 402, 407, 408; Scriptores Syri 175, 176, 179, 180, Louvain, 1979; Bibliografie și literatură secundară la B. Altaner, *Patrologie* (9th edn, Freiburg 1978), p. 85, 558; Paul F. Bradshaw, *Kirchenordnungen I: Altkirchliche, Theologische Realenzyklopädie* 18, Berlin, 1989, p. 666.

¹³ Desigur, adoptarea ritului bizantin, o continuare a politicii de elenizare și centralizare a regiunii practicate de patriarhia Antiohiei, s-a petrecut în etape culminând în secolul XIII-XIV cu adoptarea integrală a ritului constantinopolitan. Pentru o succintă trecere în revistă a consecințelor schismei monofizite în această zonă, a se vedea: A.S. Atiyah, *A History of Eastern Christianity*, London, 1962, p. 169-235.

de dezorganizare și persecuție, au fost reorganizate de Iacob Baradeus (578) luând astfel naștere ritul care îi poartă numele: ritul sirienilor iacobiti.¹⁴

b. *Ritul maronit*, aflat în uz din secolele VII-VIII în comunitățile creștinilor libanezi, a fost organizat de către un călugăr sirian Ioan Maron și a devenit o variantă a ritului antiohian, având însă și foarte multe elemente comune cu ritul caldeean. Anafora folosită este cea a Sfântului Petru (Șarar), care are aceeași origine cu anafora Apostolilor Addai și Mari.¹⁵

c. *Ritul armean*, foarte apropiat și el de cel antiohian, a cunoscut o primă fază de organizare sub Grigorie Luminătorul, iar mai apoi sub catolicosul Isaac s-a ajuns la crearea unei Liturghii proprii, mult influențate de ritul antiohian, constantinopolitan, și caldeean.¹⁶

d. *Ritul bizantin* este cel mai cunoscut și mai răspândit rit liturgic aflat până astăzi în uz, și aceasta nu doar pentru fastul și splendoarea ceremonialului și pentru polivalența simbolismului liturgic pe care îl conține,¹⁷ cât mai ales pentru faptul că istoria și evoluția lui au fost strâns legate de cea a Constantinopolului, marea metropolă a imperiului

¹⁴ Acest rit a fost din nou reorganizat de către Dionisie bar Salibi (†1171), care i-a imprimat o notă particulară, introducând texte din imnografia Sfântului Efrem Sirul și adoptând vechea anafora a Sfântului Iacob. O imagine de ansamblu asupra evoluției creștinismului siriac până la cucerirea arabă o oferă W.S. McCullough în: *A Short History of Syriac Christianity to the Rise of Islam*, Chicago, 1982.

¹⁵ Ipoteza aceasta a fost exemplar demonstrată de H. Engberding în *Urgestalt, Eigenart und Entwicklung eines altantiochenischen eucharistischen Hochgebets*, OC 7 (1932), p. 32-48 indicând mai apoi într-un detaliat studiu de mai târziu că versiunea maronită a acestei anaforale este mai veche decât cea caldeeană. A se vedea și: Idem, *Zum anaphorischen Fürbittgebet der ostsyrischen Liturgie der Apostel Addai und Marj*, Or Chr 41 (1957), p. 102-124.

¹⁶ Pentru o introducere generală în istoria Bisericii armene și a ritului armean a se vedea: Nina Garsoïan, *Armenia between Byzantium and the Sasanians* (=Variorum Collected Studies Series ; CS 218) London, 1985; Idem, *Some Preliminary Precisions on the Separation of the Armean and Imperial Churches: The presence of armean bishops at the first five oecumenical councils*, Porphyrogenitus: Columbia University, 1988; Idem, *Treasures in heaven: Armean art, religion and society*, Seattle, 1998; Idem, *L'église arménienne et le grand schisme d'Orient*, Lovanii: Peeters, 1999; Idem, *Church and culture in early medieval Armenia* (=Variorum Collected Studies Series ; CS 648), Brookfield, 1999; L. J. Mécérian, *Histoire et Institutions de l'Eglise Armenienne*, Beirut, 1965; M. Ormanian, *The Church of Armenia*, London 1955; G. Winkler, *Das armenische Initiationsrituale* (=OCA 217), Roma, 1982; Idem, *Zur Geschichte des armenischen Gottesdienstes im Hinblick auf den in mehreren Wellen erfolgten griechischen Einfluß*, OC 58 (1974), p. 154-172; Idem, *Armenia and the Gradual Decline of its Traditional Liturgical Practices as a Result of the Expanding influence of the Holy See from the 11th to the 14th Century* (=BELS 7), Roma 1976, p. 329-368; A. Renoux, *Liturgie arménienne et liturgie hierosolymitaine* (=BELS 7), Roma, 1976, p. 275-88.

¹⁷ Devenit emblematic pentru ritul bizantin, termenul de *Symbolgestalt* (înfățișare simbolică) întrebuițat de Hans Joachim Schulz în excelenta sa lucrare: *Die byzantinische Liturgie. Vom Werden ihrer Symbolgestalt*, Freiburg im Breisgau, 1964, definește reușita simbioză în cultul ortodox între simbolul liturgic (celebrarea cultică), frumosul cultic (arhitectura bisericească, iconografia) și interpretarea, receptarea teologică a actelor liturgice (mistagogia).

bizantin. Întregul sistem liturgic bizantin nu este decât o inspirată și reușită sinteză a ritului Antiohiei și cel al Ierusalimului, elaborată și definitivată între secolele IX-XIV în marile mănăstiri ale Ortodoxiei, începând cu perioada de luptă împotriva iconoclasmului. Evoluția ritului bizantin a cunoscut câteva etape esențiale în care treptat el s-a cristalizat și s-a format, etape ce se definesc ca parte integrantă a istoriei imperiului bizantin.¹⁸

1. Perioada paleo-bizantină este epoca în care cultul practicat în Bizanț, vechiul oraș grecesc devenit mai apoi, la 11 mai 330, capitala imperiului bizantin, era unul cu puternice influențe antiohiene, datorită jurisdicției Antiohiei exercitată și asupra acestui teritoriu. Astfel, o serie de schimburi și vizite reciproce, cu ocazia sinoadelor ecumenice sau a sinoadelor locale, s-au efectuat între episcopii și preoții celor două metropole, cea mai semnificativă fiind venirea la Constantinopol, în februarie 398, a Sfântului Ioan Gură de Aur, pe atunci încă preot la Antiohia, care a adus cu sine vechea anafora a Sfinților Apostoli, pe care a și revizuit-o pentru a fi folosită în noua capitală a imperiului bizantin.¹⁹

2. Perioada de aur a cultului bizantin este cea marcată de domnia lui Iustinian (527-565) și de imediații lui succesori. Construirea impozantei catedrale Hagia Sofia, îmbogățirea și diversificarea fastului liturgic, introducerea în Liturghie a unor texte teologice, ca urmare a controverselor dogmatice ale vremii,²⁰ marile procesiuni liturgice ce se desfășurau pe străzile capitalei imperiului,²¹ toate acestea au dus foarte curând la conturarea unui cult specific al Constantinopolului, care a fost adoptat de toate regiunile asupra cărora se exercita influența capitalei.²² Sinodul quinisext din 691-692 notifică prin canoanele date faptul că ritul bizantin atinsese deja o formă și o structură coerentă, ceea ce îi permitea manifestarea unei intransigențe față de diferitele practici ale latinilor sau ale

¹⁸ Despre periodizarea istoriei Bizanțului a se vedea: A. Kazhdan, *History of Byzantium*, în: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, New York/Oxford 1991, p. 345-362; Hans-Georg Beck, *Kirche und Theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München, 1959, p. 156-188.

¹⁹ Robert Taft, *The Liturgy of the Hours in East and West. The Origins of the Divine Office and its Meaning for Today*, Collegeville, 1986, p. 171-174; Franz van de Pavard, *Zur Geschichte der Messliturgie in Antiocheia und Konstantinopel gegen Ende des vierten Jahrhunderts: Analyse der Quellen bei Johannes Chrysostomus* (=OCA 187) Roma, 1970.

²⁰ Pe rând au fost introduse în Liturghie Simbolul de credință niceo-constantinopolitan (511), mai apoi imnul Trisaghion (438-439), imnul "Unule Născut" (535-536), și imnul Heruvic (573-574). A se vedea: Robert Taft, *The Great Entrance* (=OCA 200), Roma, 1978, p. 53-144, 374-426.

²¹ Lucrarea fundamentală și definitorie pentru ilustrarea efectelor pe care le-au avut procesiunile liturgice asupra schemei generale a Liturghiei bizantine este: J.F. Baldovin, *The Urban Character of the Christian Worship. The Origins, the Meaning of Stational Liturgy* (=OCA 228), Roma, 1969.

²² În acest sens există măturii sigure că începând cu secolul X ritul constantinopolitan a fost folosit în Asia Mică. *Protheoria* lui Nicolae de Andida, revizuită mai târziu de Teodor de Andida (PG 140, 417-468), lucrare compusă în Andida Pamfiliei în jurul anilor 1085-1095, își afirmă clar apartenența la ritul marii Biserici a Constantinopolului (a se vedea: PG 140, 429C).

armenilor. Era creată astfel o „familie liturgică” sau un rit liturgic, cu caracteristici proprii bine definite, care se va detașa net de celelalte forme cultice ale teritoriilor care nu intrau în sfera de influență a marii capitale bizantine. Acesta era doar începutul unui vast proces de evoluție,²³ care va continua printr-o fuziune a ritului constantinopolitan cu cel al Ierusalimului, prin cele două sinteze ce au avut loc, prima legată de mănăstirea Studion din Constantinopol, iar cea de a doua de mănăstirea Sfântul Sava din Palestina.²⁴

3. Perioada iconoclastă (726-843), cu toate disputele ei dogmatice, a fost una de consolidare și codificare a ritului bizantin, după cum indică și Tipiconul Marii Biserici a Constantinopolului, o reglementare și descriere în amănunt a principalelor probleme legate de celebrarea cultică datând din secolul 10.²⁵ Capitala imperiului avea un calendar propriu,²⁶ o Liturghie euharistică proprie,²⁷ un ritual sacramental propriu,²⁸ precum și o proprie liturghie a ceasurilor, numită și Ἀσματικὴ Ἀκολουθία, adică „slujba cântată”.²⁹ Imediat după victoria Ortodoxiei din 843, crește și ponderea influenței elementului monahal asupra întregii vieți bisericești, iar ritul bizantin intră într-un proces de reorganizare fără precedent, care va culmina cu reforma studită. La începutul mileniului, textul anaforalei Sfântului Ioan Gură de Aur a fost adăugit și stilizat cu împrumuturi din anafora Sfântului Vasile cel Mare, pentru ca în această formă să devină principalul

²³ Cercetarea liturgică mai nouă subliniază faptul că acest proces de formare a riturilor liturgice nu a fost unul al “diversificării”, ci unul al standardizării și unificării: Bisericele locale s-au grupat cu timpul în “federații” în jurul scaunelor patriarhale, proces care a stimulat și o unificare și o standardizare corespunzătoare a practicii liturgice. Ceea ce poate fi găsit în textele euhologice rămase până astăzi nu este sinteza a ceea ce a fost mai înainte, ci mai curând rezultatul unei evoluții selective, în care au supraviețuit acele formulare mai cunoscute și mai folosite, iar nu în mod necesar cele mai bune. A se vedea: Robert Taft, *How Liturgies Grow: The Evolution of the Byzantine Divine Liturgy*, *Orientalia Christiana Periodica* 43 (1977), p. 355-378; Idem, *Beyond East and West*, Washington DC, 1984, p. 167 ș.u.; Idem, *Reconstructing the History of the Byzantine Communion Ritual: Principles, Methods, Results*, *Ecclesia Orans* 11 (1994), p. 355-367.

²⁴ Idem, *The Byzantine Rite. A Short History* (=American Essays in Liturgy), Collegeville, Minnesota, 1992, p. 52-84.

²⁵ J. Mateos (ed), *Le Typicon de la Grande Église: Ms. Sainte Croix no. 40, X^e siècle. Introduction, texte critique, traduction et notes*, 2 vol (=OCA 165-166), Roma, 1962-1963.

²⁶ H. Delehaye, *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae, Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris*, *Acta Sanctorum* XI, Bruxelles, 1902; A. Ehrhard, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur im byzantinischen Reich*, vol. I, TU 50, Leipzig, 1936 p. 28-33.

²⁷ R. Taft, *The Liturgy of the Great Church: An Initial Synthesis of Structure and Interpretation on the Eve of Iconoclasm*, *DOP* 42 (1988), p. 45-75.

²⁸ M. Arranz, *Les sacrements de l'ancien Euchologe constantinopolitain*, *OCP* 48 (1982), p. 284-335; *OCP* 49 (1983), p. 42-90, 284-302; *OCP* 50 (1984), p. 43-64, 372-397; *OCP* 51 (1995), p. 60-86; *OCP* 52 (1986), p. 145-178; *OCP* 53 (1987), p. 59-106; *OCP* 55 (1989), p. 33-62, 317-338.

²⁹ Sfântul Simeon al Thessalonicului, *De Sacra Precatione* (PG 155, 624-655); O Strunk, *Byzantin Office at Hagia Sophia*, *DOP* 9-10 (1955-56), p. 175-202.

formular euharistic al Bizanțului.³⁰ În dorința de a restaura cultul icoanelor și de a reforma viața monahală, monahii studiți au apelat la tradiția cultică monastică palestiniană, făcută cunoscută capitalei imperiului prin dese contacte ale Studionului cu mănăstirea Sfântul Sava, tradiție pe care au prelucrat-o, infuzându-i elemente din ᾿Ασματικὴ Ἀκολουθία, dând naștere astfel unui sinteze unice: un cult palestinian monahal cu psalmodia și imnele ei, grefat pe schema generală a slujbelor Bisericii din Constantinopol.³¹

Ocupația latină asupra Constantinopolului (1204-1261) marchează încă un moment de criză din istoria Bizanțului, în care monahismul nu a fost doar conducerea și linia spirituală a Bisericii, dar și factorul de seamă al creativității liturgice. Intensele legături păstrate între centrele monahale ale Ierusalimului și cele ale Constantinopolului au dus ca în secolul XI monahii din Palestina să prelucraze sinteza studită și să o adopte la propriile lor necesități. Această prelucrare savantă avea mai apoi să se răspândească în toată lumea ortodoxă prin intermediul Sfântului Munte, devenit important centru monahal prin înflorirea mișcării isihaste.³² Filotei Kokkinos, egumen al mănăstirii Marea Lavră iar mai apoi patriarh al Constantinopolului (1351-1376) avea să aștearnă în scris și să codifice această nouă sinteză savantă în cele două cărți ale sale normative și astăzi în lumea ortodoxă: Διάταξις τῆς ἱεροδιακονίας (Rânduiala ierodiaconiei) și Διάταξις τῆς Θείας Λειτουργίας (Rânduiala Sfintei Liturghii). Astfel, cultul celebrat în mănăstirile palestinienilor ale secolului XIV și consacrat mai apoi de practica atonită a înlocuit cu timpul vechiul tipicon studit și a dat naștere actualului tipicon folosit în ritul bizantin.³³ Cele două anaforale principale ale acestui rit, cea a Sfântului Ioan Gură de Aur și cea a Sfântului Vasile cel Mare urmează fidel schema generală a textelor euhologice de tip siro-occidental, iar pe această structură și-a imprimat fiecare dintre popoarele ortodoxe, în textul anaforalei, nota aparte a spiritualității sale.

³⁰ A. Jacob, *Histoire du formulaire grec de la liturgie de Saint Jean Chrysostome. Thèse présentée pour l'obtention du grade de docteur en philosophie et lettres* (teză nepublicată a universității din Louvain), Louvain, 1968, p. 52 ș.u, 254, 499.

³¹ Această sinteză studită, a fost codificată pentru prima dată de Alexie, egumen al mănăstirii Studion, mai apoi patriarh al Constantinopolului (1025-1043). Tipiconul studit s-a răspândit astfel repede atât în lumea slavă cât și în cea greacă. A se vedea: A. Skaf, *Typika*, Dictionnaire de spiritualité 15, Paris, 1991, col.1358-1371; R. Taft, *Typicon of the Great Church, Stoudite Typica, Sabaitic Typica*, în *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Alexander P. Kazhdan A.M. Talbot, A. Cutler, T.E. Gregory (ed.), New York/Oxford 1991.

³² A se vedea: R. Taft, *Mount Athos: A Late Chapter in the History of the Byzantine Rite*, DOP 42 (1988), p. 179-194.

³³ Idem, *The Byzantine Rite. A Short History...*, p. 83.

1.2 ORIGINEA ȘI STRUCTURA ANAFORALEI VEST-SIRIENE

Anafora Sfântului Vasile cel Mare aparține tipului vest-sirian, iar pentru a putea înțelege originile și structura ei este absolut necesară o încadrare a acestui formular euhologic în istoria și evoluția textului euharistic în general, dar și o subliniere a particularităților de structură pe care le-a dobândit în decursul timpului.

S-au făcut încercări numeroase de sistematizare a principalelor teorii referitoare la originea și evoluția anaforalei³⁴, iar consensul general al cercetătorilor este că *originea*, *conținutul* și *structura* textelor creștine nu pot fi înțelese în afara contextului cultic iudaic al secolelor I î.d.H. – I d.H.³⁵ În căutarea rădăcinilor Euharistiei creștine s-a pornit de la formularul euhologic de binecuvântare (*berakah*), care însoțește toate actele cultice centrale ale cultului iudaic, iar în mod special, de la binecuvântarea după cină (*birkat-ha-mazon*), pe care se presupune că și Mântuitorul a rostit-o la Cina cea de Taină, și care a fost văzută ca modelul de la care anafora creștină a preluat structura euhologică într-o formulare și un conținut cu totul nou, marcând astfel transformarea ritualului în sacrament.³⁶

³⁴ Încercări remarcabile în acest sens au făcut H. Feld, *Das Verständnis des Abendmahls*, Darmstadt, 1976; P. Fiedler, *Probleme der Abendmahlforschung*, Archiv für Liturgiewissenschaft 24(1982), p. 190-223; G. Cuming, *The Early Eucharistic Liturgies in Recent Research* în B.D.Spinks (ed), *The Sacrifice of Praise* (=Bibliotheca „Ephemerides Liturgicae”. Subsidia 19), Roma, 1981, p. 65-69; P. Bradshaw, *The Search for the Origins of Christian Worship. Sources and Methods for the Study of Early Liturgy*, New York, Oxford 1992, p. 131-160.

³⁵ Cultul iudaic reprezintă punctul de plecare în căutarea originilor anaforalei euharistice pentru marea majoritate a studiilor care au apărut. Ca fundamentale și definitorii în acest sens pot fi amintite: W.O.E.Oesterley, *The Jewish Background of the Christian Liturgy*, Oxford, 1925, p. 172-174; Frank Gavin, *The Jewish Antecedents of the Christian Sacraments*, Londra, 1928, p. 59-97; Felix L. Cirlot, *The Early Eucharist*, Londra, 1939, p. 69-72; Hans Lietzmann, *Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie* (=Arbeiten zur Kirchengeschichte 8), Berlin, 1955; Gr. Dix, *The Shape of Liturgy*, Londra, 1970; L. Bouyer, *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la priere eucharistique*, Tournai, 1968; A. Bouley, *From Freedom to Formula. The Evolution of the Eucharistic Prayer from Oral Improvisation to Written Texts* (=The Catholic University of America Studies in Christian Antiquity 21) Washington, 1981; L. Ligier, *Les origines de la priere eucharistique: de la Cène du Seigneur à l'Eucharistie*, Questions liturgiques 53 (1972), p. 181-202; H.J. Klauck, *Herrenmahl un hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief*, Münster, 1981.

³⁶ Seder Amram Gaon în sec. IX este primul document care redă textul întregii binecuvântări Birkat ha-Mazon. Louis Finkelstein, în celebrul său articol: *The Birkhat ha mazon*, din *Jewish Quarterly Review* XIX (1928-1929), p. 218-219, compară mai multe variante ale acestui text, stabilind faptul că textul în versiunea cea mai simplă și cea mai concisă este textul cel mai vechi. Studiul critic al lui Louis Finkelstein arată că textul cel mai scurt, și anume cel al versiunii Siddur R. Sa'dyah Gaon, este cel mai aproape de textul palestinian primitiv, rostit probabil în epoca Noului Testament. Mult timp rugăciunile s-au transmis doar prin forma nescrisă, datorită opoziției rabinilor de a așterne în scris o tradiție deliberat orală, fapt ce a permis întotdeauna o adăugare de noi elemente, dar nu și omiterea lor. A se vedea: Stefan C. Reif, *Early History of Jewish Worship*, în Paul F. Bradshaw-Lawrence-A.Hoffman (eds), *The Making of Jewish and Christian Worship*, Notre Dame și Londra, 1991, p. 111. Iată textul critic al binecuvântării după cină (birkhat ha mazon), așa cum a fost el editat de Louis Finkelstein:

1) Barukh attah:

Binecuvântat ești Tu Doamne, Dumnezeu nostru, Împăratul lumii, Cel care hrănești lumea întreagă cu bunătate, har și milostivire.

Fii binecuvântat Doamne, Tu Care hrănești toată făptura.

2) Nodeh:

Îți mulțumim Doamne, Dumnezeu nostru, căci Tu ne-ai dat nouă spre moștenire o țară frumoasă și plăcută, Legământul, Legea, viața și hrana.

[aici avea locul embolismul instituțional al sărbătorii]

Fii binecuvântat Doamne pentru țara aceasta și pentru hrană.

Pentru a putea defini spectrul complex al acestei problematice, vor fi amintite aici principalele opinii ale unor mari liturgiști ai secolului XX privind originea și evoluția textului euharistic.

Gregory Dix (1902-1952) a fost primul care a adus critici severe oricărei încercări de găsire a “formularului original” al anaforalei euharistice,³⁷ susținând că se poate găsi o origine comună a tuturor anaforalelor în structura sau forma ritualului și nu în textul cultic concret: “*Ceea ce a fost fixat și imutabil pretutindeni în secolul al doilea, a fost structura sau forma [the shape] Liturghiei, adică ceea ce a fost săvârșit. Mântuitorul a instituit nu doar un simplu ritual, adică ceva rostit, ci o acțiune, ceva săvârșit, sau mai bine spus, continuarea unei “acțiuni” tradiționale iudaice, dar într-o înțelegere nouă.*”³⁸ Diferitele tradiții de rugăciune euharistică – remarcă Dix – descriu întotdeauna aceleași acțiuni esențiale și este posibil, chiar probabil ca ele să fi fost la origini înrădăcinate într-un singur arhetip. Aceasta nu înseamnă că s-ar putea afirma că a existat un text original, apostolic, preluat din cultul iudaic și creștinat mai apoi, neexistând dovezi în acest sens. Dar pentru că “acțiunea euharistică” era pretutindeni aceeași, rugăciunea care exprima înțelesul, sensul acestei acțiuni, a avut în mod necesar unele caracteristici fixate, deși acestea erau exprimate variat de către diferitele biserici locale.³⁹ În opinia sa, schema generală a anaforalei poate fi structurată pe cele 7 acțiuni fundamentale ale Mântuitorului din timpul Cinei celei de taină, când Iisus, săvârșind o cină frățască specifică (havuroth), a luat pâinea (1), a binecuvântat-o (2), a frânt-o (3), și a dat-o (4); apoi a luat paharul (5), a mulțumit (6) și l-a dat ucenicilor (7). Aceste șapte acțiuni s-au restrâns la patru: 1. Aducerea: pâinea și vinul erau “luate” și aduse la altar; 2. Rugăciunea: proestosul aducea mulțumire lui Dumnezeu și prin invocarea Sfântului Duh darurile erau transformate în Trupul și Sângele Domnului; 3. Frângerea: pâinea era frântă și împărțită; 4. Împărtășirea. “În această formă și în această ordine, aceste patru acțiuni

3) Rahem:

Ai milă Doamne, Dumnezeu nostru, de Israel poporul Tău, de Ierusalim cetatea Ta, de Templul Tău, de sfântul și marele altar, asupra căruia Numele Tău este invocat și binevoiește a reface la locul ei împărăția lui David și a reconstrui curând Ierusalimul.

[aici avea locul embolismul cu nuanță epictetică, ya'aleh we-yavo, care imploră dragostea lui Dumnezeu și bunătatea Lui pentru reunificarea poporului ales și rezidirea casei lui David]

Fii binecuvântat Doamne care zidești Ierusalimul.

³⁷ *The Shape of Liturgy*, Londra, 1945, p. 209.

³⁸ *Ibidem*, p. 214-215: “The outline – the Shape – of the Liturgy is still everywhere the same in all our sources, right back into the earliest period of which we can as yet speak with certainty, the earlier half of the of the second century. There is even good reason to think that this outline – the Shape – of the Liturgy is of genuinely apostolic tradition.”

³⁹ *Ibidem*, p. 5.

constituie nucleul absolut invariabil al fiecărui rit euharistic, cunoscut nouă.⁴⁰ În ceea ce privește însă textul concret folosit în sinaxa euharistică, Dix recunoaște posibilitatea stabilirii originii lui în structura de ansamblu a binecuvântării după cină, *birkat ha-mazon*, care a fost în întregime rescrisă și transpusă în termenii Noului Legământ.⁴¹ Dix și-a bazat concluziile pe analiza structurii constante a textului anaforalei, pe care el a dorit să o identifice în toate formularele euharistice începând cu secolul IV, și astfel a încercat mai apoi să aplice această schemă și la alte texte euharistice mai timpurii. Atunci când a găsit material care nu s-a potrivit structurii sale, l-a exclus de la orice fel de considerație, argumentând că o modificare tardivă i-ar fi schimbat adevărata structură, așa cum ar fi cazul Didahiei 9 și 10, fapt care a atras cu sine și critica cercetării liturgice de mai târziu.⁴²

Liturgistul francez J. Paul Audet a încercat într-o manieră originală să stabilească originea textului euharistic pornind de la forma sau genul literar al binecuvântării iudaice⁴³ și nu de la o posibilă identitate verbală între textele cultice creștine și cele ale cultului sinagoga.⁴⁴ El a făcut distincția între două feluri de binecuvântări: una scurtă, spontană, alcătuită din formula de binecuvântare, care începe cu verbul “barak” (a binecuvânta) și care apoi amintește motivul binecuvântării, iar alta, lungă, cea “cultică”, care cuprinde trei părți: a. binecuvântarea propriu-zisă, întotdeauna scurtă, care este o chemare la lauda lui Dumnezeu; b. elementul central, numit de Audet “anamneză a minunilor făcute de Dumnezeu,” ce cuprinde menționarea motivelor pentru care Cel Atotputernic este binecuvântat; c. revenirea la binecuvântarea inițială sub forma unei doxologii conclusive. Aceasta ar fi schema generală a “genului literar” care a dat naștere anaforalei euharistice creștine.⁴⁵

Pentru a evidenția modul în care genul literar al binecuvântării iudaice a dat naștere

⁴⁰ *Ibidem*, p. 48. Dix a fost criticat pentru folosirea termenului “offertory” [aducere] pentru prima din cele patru acțiuni, confundând aducerea pâinii și a vinului proestosului, cu “ridicarea” lor, spre a fi sfințite. A se vedea: Colin O. Buchanan, *The End of the Offertory* (=Grove Liturgical Study 14), Bramcote, Nottingham, 1978, p. 3 și u., p. 28 și u. Pentru o critică “documentată” a ipotezei lui Dix, referitoare la cele patru acțiuni a se vedea: Bryan D. Spinks, *Mis-Shapen: Gregory Dix and the Four Action Shape of the Liturgy*, Lutheran 4 (1990), p. 161-177.

⁴¹ *Ibidem*, p. 216-217.

⁴² O expunere amănunțită a problematicei pe care o ridică teoria lui Dix poate fi găsită la Paul Bradshaw, *The Search for the Origins of Christian Worship...* p. 137-143. și la Idem, *The Homogenization of Christian Liturgy - Ancient and Modern: Presidential Address*, *Studia Liturgica* 26 (1996), p. 1-3.

⁴³ J.P. Audet, *Literary Forms and Contents of a Normal Eucharistia in the First Century*, *Studia Evangelica* 1 (1959), p. 643-62; A se vedea, de asemenea, versiunea franceză adăugită: *Esquisse historique du genre littéraire de la bénédiction juive et de l'eucharistie chrétienne*, *Revue biblique* 65 (1958), p. 371—99.

⁴⁴ Idem, *Genre littéraire et formes culturelles de l'eucharistie*. <Nova et Vetera>, *Ephemerides Liturgicae* 80 (1966), p. 356: „Avant de donner naissance a une liturgie proprement dite, l'eucharistie chrétienne, issue de l'antique „bénédiction” juive a été une forme ou un genre littéraire, plus précisément une variété du discours cultuel... une „eucharistie”, une „bénédiction”, ce fut d'abord essentiellement une chose de l'ordre de la parole. Pour autant, ce fut d'abord aussi une chose de l'ordre de l'action.”

⁴⁵ *Ibidem*, p. 361-363.

textelor liturgice creștine, Audet a găsit sugestivă echivalența a trei verbe grecești: εὐλογεῖν [a binecuvânta,] εὐχαριστεῖν, [a mulțumi], ἐξομολογεῖν [a mărturisi, a lăuda]⁴⁶ cu verbul barak, ca aparținând aceluiași gen cultic, de laudă și anamneză și proclamare a minunilor lui Dumnezeu. Liturghia creștină primară ar fi adoptat întru totul acest gen cultic, pe care l-a reformulat și l-a transpus în termenii noii credințe⁴⁷

Ingenioasa sugestie dată de J.P. Audet de a porni în căutarea originii anaforalei creștine nu de la un text cultic anume, ci de la un “gen literar” a fost criticată în 1976 de către T.J. Talley⁴⁸ care a ținut să precizeze că binecuvântările cultice iudaice greu pot fi încadrate într-un “gen literar”, ele fiind individualități ce trebuiesc analizate în structura și interdependența lor și în contextul cultic în care au apărut și au fost folosite. Interpretând datele cercetărilor mai noi referitoare la evoluția cultului iudaic, în special precizările făcute de Joseph Heinemann⁴⁹ cu privire la varietatea și flexibilitatea textelor euhologice iudaice în perioada de apariție a creștinismului, Talley a găsit originea anaforalei euharistice nu doar în simpla binecuvântare după cină (birkat-ha-mazon), ci în structura generală a unui tip de binecuvântare rostit după cină care are ca verb central nu berakah [a binecuvânta], ci yadah,⁵⁰ ce semnifică a mulțumi, dar și a proclama, a mărturisi, și corespunde verbelor εὐχαριστεῖν [a mulțumi], ἐξομολογεῖν [a mărturisi, a lăuda] explicând astfel prioritatea acordată mulțumirii în toate anaforalele creștine. Structura tripartită: binecuvântare – mulțumire – cerere a binecuvântării după cină (*birkat ha-mazon*) a suferit

⁴⁶ Despre nuanțele acestor verbe a se vedea: Hermann Menge, *Langenscheidts Grosswörterbuch Altgriechisch-Deutsch*, Berlin, München 1994, p. 298, 252, 304. Sensul acestor verbe în literatura antică păgână poate fi găsit la: H.G. Liddell, R. Scott, H.S. Jones, R. McKenzie, S. Liddell, P.G. Glare (eds.), *A Greek – English Lexicon*, Oxford, 1996, p. 720, 738, 597, iar în cea patristică la: G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexikon*, Oxford, 1961, p. 567-569; p. 579; p. 499.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 372. J.P. Audet fusese deja criticat în 1968 de către Robert Ledogar în: *Acknowledgement: Praise-Verbs in the Early Greek Anaphora*, Roma, 1968, p. 121-124, pentru traducerea lui εὐχαριστεῖν cu barak și pentru lipsa analizei binecuvântării iudaice în contextul cultic din care aceasta face parte.

⁴⁸ *De la Berakah a l'Eucharistie: une question a réexaminer*, Maison-Dieu 125 (1976), p. 13-15.

⁴⁹ *Prayer in the Talmud: Forms and Patterns* (=Studia Judaica, Forschungen zur Wissenschaft des Judentums 9), p. 33 și u. Heinemann subliniază faptul că binecuvântările (berakoth) care au o structură tripartită: binecuvântare-mulțumire-cerere sunt rugăciuni adresate lui Dumnezeu la persoana a treia și toate se încheie cu o scurtă binecuvântare chatimach, tot la persoana a treia. Binecuvântările de mulțumire (hodayoth) apelează pe Dumnezeu la persoana a doua, iar în evoluția cultului iudaic la structura lor s-au atașat și scurtele binecuvântări chatimach, însă la persoana a doua, ceea ce a dus cu timpul ca însăși binecuvântările (berakoth) să ajungă să apeleze pe Dumnezeu la persoana a doua în secțiunea de binecuvântare. Schema generală a unei astfel de „binecuvântări liturgice”, numită astfel de Heinemann, ce era practică la începutul erei creștine în cultul iudaic, era următoarea: 1. Binecuvântarea lui Dumnezeu ca Cel Care hrănește toată făptura, apelarea fiind făcută la persoana a doua singular, iar verbul principal fiind la persoana a treia singular. 2. Mulțumirea adresată lui Dumnezeu la persoana a doua pentru pronia Sa și ajutorul acordat poporului Său. 3. Cererea pentru viitorul poporului ales și refacerea Ierusalimului, făcută tot la persoana a doua singular.

⁵⁰ Thomas Talley, *The Eucharistic Prayer: Tradition and Development*, in Kenneth Stevenson (ed.) *Liturgy Reshaped*, Londra, 1982, p. 48-64.

în procesul de asimilare a ei în cultul creștin o modificare semnificativă, căci prima parte, cea de binecuvântare, a fost transformată în una de mulțumire. Astfel, binecuvântarea adusă lui Dumnezeu pentru creație a fost subsumată temei generale hristologice de mulțumire pentru întreaga iconomie a mântuirii și, prin urmare, structura tripartită a binecuvântării după cină (*birkat-ha-mazon*) a devenit în uzanță creștină una bipartită, de mulțumire și de cerere. Pe această schemă generală se vor greșa mai apoi, cu timpul, toate celelalte elemente componente ale anaforalei euharistice.⁵¹

În 1968 Louis Bouyer a încercat să dea o explicație “teologic-liturgică” a procesului de evoluție a anaforalei euharistice, luând în considerare nu doar rugăciunile de binecuvântare rostite la cină (*birkat ha-mazon*), ci și alte formulare euhologice ale serviciului sinagodal.⁵² Ca și Dix, el a afirmat că structura rugăciunii iudaice era deja fixată în secolul I d.H.,⁵³ iar *birkat ha-mazon*, binecuvântarea după cină, avea o structură tripartită bine definită: prima parte fiind binecuvântarea pentru creație, pe care el a notat-o cu **D**, a doua parte cuprinzând binecuvântarea pentru pământul făgăduinței, în mod general pentru întreaga iconomie a mântuirii, notată cu **E**, și a treia parte, notată cu **F** este cererea pentru împlinirea eshatologică a poporului lui Dumnezeu.⁵⁴ Bouyer a comparat structura tripartită a acestui formular euhologic cu cea asemănătoare pe care el a remarcat-o și în cultul sinagodal, în recitarea *Shemei Israel*⁵⁵, care este încadrată de două binecuvântări preliminare, notate cu **A** și **B**. Prima este o binecuvântare pentru creație, iar a doua o binecuvântare pentru dăruirea Legii, pentru istoria mântuirii, după care urmează Tefillah,

⁵¹ Idem, *The Eucharistic Prayer of the Ancient Church, according to Recent Research: Results and reflections*, Studia Liturgica 11 (1976), p. 138-158; Idem, *From Berakah to Eucharistia: A Reopening Question*, Worship 50 (1976), p. 115-137; Idem, *The Literary Structure of the Eucharistic Prayer*, Worship 58 (1984), p. 404-19; Idem, *Structures des anaphores anciennes et modernes*, La Maison-Dieu 191 (1992), p. 15-43.

⁵² Louis Bouyer, *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, Tournai, 1966. Traducere engleză: *Eucharist*, Notre Dame, 1968.

⁵³ *Ibidem*, p. 58: „Fixées ou non dans leur détail, des l’origine, et jusqu’à nos jours les prières juives ont eu d’emblée un contenu, une structure et des termes-clefs parfaitement définis.” Cercetările mai noi țin însă să precizeze că ceea ce poate fi întâlnit în primul secol al erei creștine, atât în cultul iudaic cât și în cel creștin, este mai curând varietate și nu uniformitate. Relevante în acest sens sunt documentatele studii: Stefan C. Reif, *Judaism and Hebrew Prayer: New Perspectives on Jewish liturgical history*, Cambridge, 1993, p. 1-87 și Paul Bradshaw, *The Search....*, p. 27-28.

⁵⁴ L. Bouyer, *Eucharistie....* p. 85-87.

⁵⁵ “Ascultă, Israel! Domnul Dumnezeu nostru este singurul Domn. Să iubești pe Domnul Dumnezeuul tău din toată inima ta, din tot sufletul tău și din toată puterea ta” (Deut 6,4-5) - aceste cuvinte sunt estimate într-o manieră absolută a fi cele mai importante ale cultului iudaic. “Ele sunt mărturisirea de credință care determină întreaga existență în iudaism. Ele determină educația și formarea spirituală, fiind rostite dimineață și seara. Ele sunt o axiomă a gândirii iudaice și determină toate actele voluntare în toate sferele sociale. Ele au fost alese din cele 4875 de cuvinte ale Pentateuhului pentru a fi pentru totdeauna și oriunde deviza poporului ales”, E. Munk, *La voix de la Torah. Commentaire du Pentateuque, Deuteronomie*, Paris 1981, p. 60.

rugăciunea celor 18 cereri⁵⁶, notată cu C, în care împlinirea eshatologică a poporului lui Israel este tema centrală.

În opinia lui Bouyer cele mai vechi anaforale euharistice urmează modelul DEF al binecuvântării *birkat ha-mazon*. Dat fiind faptul că Liturghia primară urma imediat după serviciul sinagoga, structurat pe schema ABC, anaforele de mai târziu indică fuziunea între ABC și DEF: “Foarte curând s-au făcut remanieri mai mult sau mai puțin importante pentru a sintetiza cele două grupe, în sensul de a evita dubletele sau repetițiile prea evidente. Acolo unde această manipulare avea să ajungă la o retopire completă, o nouă schemă urma să se nască, caracterizată prin formula: AD-BE-CF.”⁵⁷ Rugăciunile din Didahia 9 și 10 sunt modelul Euharistiei primare, configurate după schema DEF. De asemenea, aceeași structură o au și anafora lui Addai și Mari, precum și cea din Tradiția Apostolică a lui Ipolit. Liturghia alexandrină a Sf. Marcu arată combinarea și retopirea celor două scheme, datorită prezenței Sanctusului și a dipticelor foarte dezvoltate, ambele fiind caracteristici fundamentale ale cultului sinagoga.

Teoria ingenioasă a lui Bouyer are avantajul de a oferi o explicație plauzibilă pentru toate modificările survenite în cursul evoluției anaforei. Ea reușește să explice cum a apărut Sanctusul în textul euharistic într-un moment în care influența iudaică încetase, și într-o poziție alta decât ce pe care o avea în tradiția cultică sinagoga.

Bouyer a fost criticat ceva mai târziu de către Louis Ligier pentru că ar fi acordat mai multă atenție similarităților decât diferențelor între cultul creștin și cel iudaic și pentru a fi analizat textele mai mult teologic, decât literal și liturgic, astfel încât ușor au putut fi stabilite similarități între binecuvântarea după cină (*birkat ha-mazon*) și rugăciunile cultului sinagoga.⁵⁸ Conștient de dificultatea stabilirii originii textului euharistic, Ligier și-a propus doar să explice prezența cuvintelor de instituire în întregul ansamblu al anaforei.⁵⁹ Ele au fost inserate, se pare, în anafora acolo unde textul euhologic iudaic,

⁵⁶ Tefilah cuprinde o serie de mici binecuvântări de cerere rostite de trei ori în zi – dimineața, la amiază și seara – sunt o completare la *Shema* și alcătuiesc o unitate cu acesta fiind și ele încadrate între cele trei binecuvântări la început și trei la sfârșit. A se vedea: Carmine di Sante, *La priere d'Israel, aux sources de la liturgie chretienne*, Paris 1980, p. 41-131.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 32.

⁵⁸ Louis Ligier, *Les origines de la prière eucharistique: de la Cène du Seigneur à l'Eucharistie*, Questions liturgiques 53 (1972), p. 185-188. Articolul a apărut și în traducere engleză: *The Origins of the Eucharistic Prayer: From the Last Supper to the Eucharist*, Studia Liturgica 9 (1973), p. 161-185.

⁵⁹ Importanța cuvintelor de instituire în procesul formării textului euharistic a fost una dublă: În primul rând narațiunea biblică a Cinei de Taină a fost modelul pentru orice celebrare euharistică de mai târziu, conținând nucleul și structura ei generală. În al doilea rând, datorită acestei importanțe, anafora creștină a ajuns să și conțină pasajul biblic al instituirii Sfintei Euharistii ca o inserție în textul anaforei. În funcție de

preluat de creștini, putea avea un embolism narativ festal, o inserție care comemora și argumenta printr-un text biblic sărbătoarea iudaică respectivă. Astfel, el a comparat poziția cuvintelor de instituire din anafora creștină cu cea a textului narativ al sărbătorii Kippur.⁶⁰ Conștient de faptul că analogiile stabilite nu se referă decât la un anume tip de anafora și nu pot explica structura generală a textului euharistic, el a analizat și binecuvântarea după cină (*birkat ha-mazon*) și în mod special binecuvântarea după cină rostită cu prilejul Paștilor iudaice.⁶¹ Într-o primă fază, anafora creștină a suferit o modificare de structură, prima secțiune din *birkat ha-mazon*, dedicată temei creației, a fost asimilată în cea de a doua secțiune, cea de mulțumire. Apoi, în noua schemă bipartită de mulțumire și de cerere, în prima ei secțiune, în locul uzual al embolismului narativ, a fost inserată narațiunea cuvintelor de instituire și anamneza, care prin generalizare a devenit act central al textului euharistic, determinând modificarea și celei de a doua secțiuni, în care cererea pentru transformarea Darurilor (Epicleza) a fost remodelată și amplificată devenind și ea un act euharistic bine conturat.⁶² Cu trecerea timpului au mai fost adăugate și alte elemente în textul anaforalei, precum sanctusul, dipticele, care vorbesc despre o influență iudaică asupra formularului euhologic creștin, dar Ligier nu crede a fi posibil să fie oferită o explicație clară a apariției lor.⁶³

Un punct de vedere asemănător cu cel la lui Ligier l-a prezentat Cesare Giraudo în disertația sa doctorală: *La struttura letteraria della preghiera eucaristica*, (Roma, 1981), în care el a încercat să demonstreze că anafora euharistică derivă din formularul euhologic todah, o mărturisire atât a măreției lui Dumnezeu, cât și a păcatelor proprii, o formulă de

locul în care s-a grefat această narațiune a instituirii Euharistiei creștine, în secțiunea de mulțumire sau în cea de cerere, Ligier își construiește întreaga explicație a originii și evoluției anaforalei euharistice.

⁶⁰ Idem, *Autour du sacrifice eucharistique. Anaphores orientales et anamnèse juive de Kippur*, Nouvelle revue théologique 82 (1960), p. 40-55; Idem, *Anaphores orientales et prières juives*, Proche-Orient chrétien 13 (1963), p. 3-20; Idem, *Péché d'Adam et péché du monde. Bible, Kippur, Eucharistie II*, Theologie 48, Paris, 1961, p. 289-307, 399-444.

⁶¹ Idem, *De la Cène de Jesus a l'anaphore de l'Eglise*, La Maison-Dieu 87 (1966), p. 7-49; Idem, *De la Cène du Seigneur a l'Eucharistie*, Assemblées du Seigneur 1(1968), p. 19-57. Binecuvântarea după cină (*birkat-ha-mazon*) pascală, ca și celelalte binecuvântări după cină ale sărbătorilor iudaice, conținea în pericopa a doua de mulțumire un embolism festal (cel al sărbătorilor Hanukah și Purim), cuprinzând o relatare a instituirii sărbătorii și o mulțumire adusă lui Dumnezeu pentru toată purtarea Sa de grijă arătată poporului ales, iar în pericopa de cerere un alt embolism epicletic (*ya'aleh we-yavo*) prin care se cerea lui Dumnezeu să își aducă aminte în iubirea Sa de oameni de David și de tot poporul lui Israel.

⁶² Anaforalele egiptene precum și cele est siriene au acordat mai multă atenție secțiunii de cerere din textul euharistic, unde au inserat embolismul cuvintelor de instituire și anamneza, de unde și structura lor diferită față de celelalte formulare euhologice care au adoptat inserțiile în prima secțiune, cea de mulțumire. A se vedea: Idem, *From the Last Supper to the Eucharist*, în Lancelot Sheppard (ed), *The New Liturgy*, Londra, 1970, p. 133.

⁶³ Idem, *Les Origines...* p. 199-200.

alianță între Dumnezeu și poporul Său. Acest formular se compune din două părți, una anamnetică și alta epicletică, și dintr-un embolism, care poate să apară în oricare din cele două secțiuni, ca *locus theologicus* al întregii rugăciuni. În funcție de poziționarea lui, Giraudo a împărțit anaforalele în anamnetice, având embolismul cuvintelor de instituire în partea istoric-comemorative, și în epicletice, cu același embolism în partea a doua de cerere. În prima categorie s-ar integra astfel anafora Liturghiei Clementine a Constituțiilor Apostolice cartea a 8-a, anafora Tradiției Apostolice a lui Ipolit, anafora Liturghiei Sf. Iacob, cea a Sf. Ioan Hrisostom, cea a Sf. Vasile și cele aparținând tradiției hispano-galice. În cea de a doua categorie ar putea fi amintite anafora Sfinților Apostoli Addai și Mari, și paralela ei maronită, numită și Sharar, anafora egipteană a lui Serapion, cea a Sf. Marcu, precum și canonul euharistic roman.

Clasificare făcută de Giraudo este însă mult prea rigidă pentru a putea îngloba marea diversitate a tipurilor de rugăciuni vechi testamentare și mai apoi a anaforalelor creștine.⁶⁴ Meritul său incontestabil rămâne însă în aprofundarea analizei fundalului și contextului vechi testamentar în care a apărut cultul creștin.

Geoffrey Cuming, urmând sugestiilor făcute de Ligier, a propus o regândire a problemicii originii și a evoluției anaforalei pornind de la premisa unei asemănări tematice și structurale a textului euharistic creștin cu cel al binecuvântării după cină (*birkat-ha-mazon*) și nu a unei identități verbale.⁶⁵ Cele mai apropiate anaforale de structura acestei binecuvântări iudaice sunt în opinia lui: Didahia, în care structura tripartită a *birkat-ha-mazon* s-a transformat în una bipartită: secțiunea de binecuvântare a fost înlocuită de alta de mulțumire rezultând două secțiuni de mulțumire și una de cerere; Anafora Sfântului Marcu, care e structurată și ea bipartit: primele două secțiuni de mulțumire au fost contopite alcătuind „mulțumirea”, urmată de secțiunea de cerere și de o doxologie finală; Anafora Sfinților Addai și Mari care conține și ea cele două mari secțiuni, de mulțumire și de cerere, în care însă prima din ele, cea de mulțumire a fost divizată în două părți prin introducerea Sanctusului. Pentru un grup anume de anaforale, cum ar fi cea a Sfântului Ioan Gură de Aur, cea a celor 12 Apostoli, cea a Sfinților Addai și

⁶⁴ O expunere critică a ipotezelor lui Giraudo o face P. Bradshaw în: *Zebah Todah and the Origins of the Eucharist*, Ecclesia Orans 8 (1991), p. 245-260.

⁶⁵ G. Cuming, *The Shape of the Anaphora*, Studia Patristica 20 (1989), p. 335: Împotriva unei identități verbale între formularele euhologice creștine și iudaice Cuming a invocat în primul rând incertitudinea asupra datei la care s-au fixat în scris textele iudaice, care astfel cu greu pot fi văzute ca „modele fixe” pentru anafora creștină primară și, în al doilea rând, detașarea treptată de cultul iudaic care s-a operat în viața Bisericii primare.

Mari și cea a Sfântului Marcu, așa cum apare ea în papirusul de la Strasbourg, Cuming a sugerat că în prima lor parte s-ar afla indicii ale unor rugăciuni mai vechi, foarte scurte și foarte simple, conținând o mulțumire pentru creație și pentru întreaga iconomie a mântuirii și sfârșind printr-o doxologie. La acest nucleu originar s-au adăugat mai apoi toate celelalte elemente constitutive ale textului anaforalelor, așa cum este el cunoscut astăzi.⁶⁶

Cercetările liturgice ale ultimelor decade ale secolului XX⁶⁷ au permis reevaluarea întreagii problematice a originii originii anaforei euharistice pe baza unei noi viziuni și interpretări a evoluției textului euhologic iudaic, propuse de studiile de specialitate din acest domeniu.⁶⁸

Bryan D. Spinks a fost cel care a ridicat în 1985 un prim semn de întrebare privind presupunerea că anafora euharistică ar deriva în mod necesar din binecuvântarea după cină iudaică. El a arătat că nu există nici o certitudine că Mântuitorul a folosit *birkat ha-mazon* la Cina de taină, unele grupări iudaice având în uz și alte binecuvântări decât *birkat ha-mazon*, ce erau pronunțate după cină, și că foarte probabil Domnul Iisus a schimbat rugăciunile și binecuvântările, folosind propriile cuvinte pentru un conținut și un sens nou.⁶⁹ După acest model, în epoca primară episcopul avea o anumită libertate de a improviza și a-și compune anafora proprie, iar diversitatea de grupuri etnice din care se constituia Biserica poate duce la presupunerea că în primele secole modelele de urmat în celebrarea euharistică au fost variate și diverse.

În aceeași tendință nouă de reevaluare a istoriei Sfintei Liturghii se înscrie și punctul de vedere al lui P. Bradshaw⁷⁰, care a fost de părere că nu au existat “originale” ale vreunei rugăciuni folosite în cultul iudaic, ci au existat dintru începuturi o varietate de tradiții orale, care mai târziu au fost supuse standardizării treptate de către autoritatea rabinică. Procesul acesta de uniformizare și de stabilizare va fi luat sfârșit abia în secolul

⁶⁶ Geoffrey Cuming, *Four Very Early Anaphoras*, *Worship* 58 (1984), p. 168-172.

⁶⁷ Enrico Mazza, *L'anafora eucaristica. Studi sulle origini* (=BELS 62), Roma, 1992; Idem, *La discussione sull'origine dell'anafora eucaristica: una messa a punto*, *Rivista di pastorale liturgica* 32,1 (1994), p. 42-54; Idem, *La structure des anaphores alexandrine et antiochienne*, *Irenikon* 67 (1994), p. 5-40; G. Rouwhorst, *Benediction, action de grâces, supplication. Les oraisons de la table dans le Judaïsme et les célébrations eucharistiques des chrétiens syriaques*, *Questions liturgiques* 61 (1980), p. 211-240; H.A.J. Wegman, *Généalogie hypothétique de la prière eucharistique*, *Questions liturgiques* 61 (1980), p. 236-270; Idem, *Genealogie des Eucharistiegebets*, *Archiv für Liturgiewissenschaft* 33 (1991), p. 193-216.

⁶⁸ A se vedea: Ismar Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig, 1913, ed. a doua, Frankfurt, 1924, ed. a treia, Hildesheim, 1962; Joseph Heinemann, *Prayer in the Period of the Tanna'im and the Amora'im: Its Nature and its Patterns*, Berlin, New York, 1977.

⁶⁹ Bryan Spinks, *Beware the Liturgical Horses! An English Interjection on Anaphoral Evolution*, *Worship* 59 (1985), p. 211-219.

⁷⁰ *The Search for the Origins of Christian Worship*, p. 2-29; Idem, *The Homogenization of Christian Liturgy – Ancient and Modern...*, p. 9.

IV al erei creștine, când a fost a fixat în scris conținutul textelor euhologice. O astfel de fluiditate trebuie să fi caracterizat și cultul creștin al primelor veacuri, transmis și păstrat în mod esențial prin intermediul tradiției orale.⁷¹ Astfel, anafora Bisericii primare a cunoscut un proces de evoluție de la diversitate spre unitate, în sens invers decât cel conceput de Ferdinand Probst la sfârșitul secolului XIX.⁷² Procesul de omogenizare a început odată cu luptele antieretice ale secolului IV și a exprimat dorința de coeziune și de unitate dogmatică și liturgică a Bisericii. Anafora metropolei s-a impus, numeroasele tradiții locale au fost înlocuite de altele parțial sau total și au supraviețuit doar anaforalele cele mai cunoscute și cele impuse de uzanța metropolei.⁷³

Anafora creștină se situează în continuitate cu tradiția euhologică iudaică: libertatea de a improviza a episcopului în cadrele unei scheme generale date a celebrării euharistice a dus la conturarea formularelor euhologice, care cu timpul au ajuns să fie fixate în scris și adoptate de diferitele Biserici locale. Cele mai cunoscute anaforale și cele ale metropolelor s-au impus, alcătuind diferitele rituri liturgice așa cum sunt ele cunoscute astăzi.⁷⁴ Robert Taft distinge patru etape în procesul dezvoltării Liturghiei euharistice:⁷⁵

1. Într-o primă etapă, “Cina Domnului” s-a separat de agapă, fiind prefațată de ceea ce mai târziu se va numi “Liturghia Cuvântului”.

2. A doua etapă este cea a Rânduielilor bisericești [Church Orders], în care apar formulare liturgice fixate deja în scris. Toate diferă între ele, indicând faptul că nici una nu

⁷¹ Perspectiva aceasta nouă implică o serie de consecințe. Astfel, diferențele textuale între diferitele formulare liturgice nu trebuie văzute în mod necesar ca reflectând stadii diferite de dezvoltare, nici eliminate ca fiind devieri de la o normă prestabilită. Diferitele versiuni textuale pe care anafora creștină le cunoaște ar putea fi indicii ale unor variante simultane și paralele, care, unele din ele, în cele din urmă au converș într-un singur formular, iar altele care au dispărut cu totul din uz. Prin urmare, nici versiunea cea mai simplă și nici cea mai evoluată nu ar fi în mod necesar cea mai veche.

⁷² Ferdinand Probst, *Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte*, Tübingen, 1870, și Idem, *Liturgie des vierten Jahrhunderts und deren Reform*, Münster, 1893. Formulată de Ferdinand Probst ipoteza “diversificării riturilor” afirma că Sfinții Apostoli, înainte de a se despărți, au elaborat la Ierusalim o Liturghie, un arhetip ce ar putea fi identificat cu formularul euhologic al Cărții a 8-a a Constituțiilor Apostolice, din care toate celelalte anaforale ar fi apărut. A. Baumstark, marele orientalist și liturgist german avea să infirme teoria lui Probst în două lucrări fundamentale (*Vom geschichtlichen Werden der Liturgie*, Kempten und München, 1923 și *Liturgie comparée*, Chevetogne, 1934), demonstrând că primele trei secole ale Bisericii primare indică folosirea unei multitudini de formulare liturgice care s-au “omogenizat” mai apoi în secolul IV, prin adoptarea anaforalei metropolei de către bisericile locale.

⁷³ Paul Bradshaw, *The Homogenization of Christian Liturgy – Ancient and Modern: Presidential Address*, *Studia Liturgica* 26 (1996), p. 1-6.

⁷⁴ Allan Bouley, *From Freedom to Formula. The Evolution of the Eucharistic Prayer from Oral Improvisation to Written Texts* (=Studies in Christian Antiquity 21), Washington, 1981, p. 47 și u.

⁷⁵ *How Liturgies Grow: The Evolution of the Byzantine Divine Liturgy*, *Orientalia Christiana Periodica* 43 (1977), p. 355-378; Idem, *Beyond East and West*, Washington DC, 1984, p. 167 și u.; Idem, *Reconstructing the History of the Byzantine Communion Ritual: Principles, Methods, Results*, *Ecclesia Orans* 11 (1994), p. 355-367; Idem, *The Byzantine Rite. A Short History* (=American Essays in Liturgy), Collegeville, Minnesota, 1992, p. 12-85.

este “Liturghia apostolică”, “sursa originală” din care ar fi derivat toate anaforele de mai târziu.

3. După Edictul de la Milan din 313, cultul creștin a devenit cultul oficial public și astfel dezvoltarea formularelor euhologice se accentuează. Acum diferitele rituri euharistice se unifică, variantele textelor anaforice mai puțin folosite sau mai puțin cunoscute sunt înlăturate. Bisericele locale se grupează în “federații” în jurul scaunelor patriarhale, proces care a stimulat și o unificare și o standardizare corespunzătoare a practicii liturgice. Prin urmare, procesul formării riturilor nu a fost unul de diversificare, ci de unificare, și ceea ce poate fi găsit în textele euhologice rămase până astăzi nu este sinteza a ceea ce a fost mai înainte, ci mai curând rezultatul unei evoluții selective, în care au supraviețuit acele formulare mai cunoscute și mai folosite, iar nu în mod necesar cele mai bune.

4. Într-o ultimă etapă, familiile liturgice au continuat să se dezvolte, dar acum ca entități deja formate și distincte între ele.

În urma acestui scurt excurs asupra originii și evoluției anaforei euharistice creștine câteva observații conclusive se impun:

1. Originea anaforei euharistice este legată de ceea ce s-a petrecut la Cina de taină, în care Mântuitorul a instituit nu doar un simplu ritual, adică ceva rostit, ci mai curând o acțiune, ceva săvârșit, sau mai bine spus, o continuare a unei “acțiuni” tradiționale iudaice, dar într-o înțelegere cu totul nouă. Originea anaforei nu poate fi găsită în mod exclusiv în textul *unuia* din formularele euhologice ale cultului iudaic, ci mai curând în preluarea și în reformularea în creștinism a structurii generale a textului euhologic iudaic (binecuvântare-mulțumire-cerere), care stă la baza binecuvântării după cină (birkat-hamazon) și pe care însă Biserica primară nu s-a simțit obligată să o urmeze cu exactitate, ci a adaptat-o și a modificat-o, dându-i un conținut și un sens cu totul nou.⁷⁶

2. Centralitatea temei „euharistice” în anaforaua creștină a dus și la modificarea esențială a structurii: binecuvântare – mulțumire – cerere, folosită în cultic iudaic. Astfel, prima secțiune – cea a binecuvântării – a fost reformulată în doxologie și a fuzionat cu cea de a doua secțiune, cea de mulțumire, dând naștere unei noi structuri bipartite: mulțumire-cerere, constituind astfel nucleul original al textului euharistic creștin, pe care se vor grefa, fie prin inserție, fie prin adăugare, toate celelalte elemente componente ale anaforei

⁷⁶ Bryan Spinks semnalează pericolul pentru cercetarea liturgică de a evidenția doar continuitatea dintre tradiția cultică iudaică și cea creștină, în defavoarea unicității și varietății fiecăreia dintre ele. (*Beware the Liturgical Horses...*, p. 219).

euharistice de mai târziu.

3. Accentul în textele euharistice creștine cade pe mulțumirea pentru iconomia mântuirii și nu atât pe binecuvântarea pentru creație. Cu toate acestea, Robert Ledogar⁷⁷ a demonstrat că există un echilibru între binecuvântare și mulțumire în cele mai vechi anaforale cunoscute, căci baruh attah, formula de binecuvântare iudaică, nu a fost înlocuită de verbul εὐχαριστεῖν, [a mulțumi], ci de o serie de verbe de laudă și mulțumire, între care δοξάζειν a ocupat un loc proeminent.⁷⁸

4. Cercetarea liturgică mai nouă, revizuiind presupunerile „Liturgicii clasice”, concepe sensul evoluției anaforalei euharistice de la o varietate spre uniformitate, de la o libertate a improvizării în diferitele și diversele comunități creștine la stabilirea și fixarea în scris a textului euharistic, și în cele din urmă la uniformizarea lui treptată, ca o consecință directă a evoluției istoric-sociale a Bisericii.⁷⁹

*

Structura anaforalei vest siriene, așa cum se prezintă ea astăzi, nu poate fi înțeleasă și analizată decât pornind de la schema generală a vechilor anaforale creștine. Bipartite ca tematică, ele debutează și sfârșesc printr-o doxologie și sunt centrate pe cele două acte fundamentale cultice esențiale: mulțumirea și cererea. Ele cuprind uneori trei secțiuni: două de mulțumire, separate între ele de Sanctus, și una de cerere, ce au fost dintru început foarte „flexibile”, modelându-se în funcție de inserțiile sau adăugirile făcute în decursul evoluției lor.⁸⁰

Massey Shepherd a încercat să reconstituie schema anaforalei vest siriene primare pornind nu de la structura formularelor euharistice cunoscute astăzi ca făcând parte din tipul vest sirian, ci analizând acele pasaje din scrierile Sfântului Ioan Gură de Aur și ale lui Teodor de Mopsuestia în care pot fi găsite indicații despre conținutul și structura textului euharistic antiohian din secolul IV.⁸¹ Studiul său comparativ a dus la stabilirea următoarei structuri a textului euharistic de tip vest sirian:

⁷⁷ *Acknowledgement: Praise-Verbs in the Early Greek Anaphora*, Roma 1968, p. 15.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 16-20.

⁷⁹ Paul Bradshaw, *The Homogenization of Christian Liturgy...*, p. 3-7.

⁸⁰ Enrico Mazza, în *La structure des anaphores alexandrine et antiochienne*, Irenikon 67 (1994), p. 5 este de părere că cele trei secțiuni ale vechilor texte euhologice trebuie tratate ca niște „unități literare” și nu ca unele „teologice”, în sensul că pe aceste unități s-au grefat mai târziu textele care au dobândit o semnificație teologică aparte.

⁸¹ Massey Shephard, *The Formation and Influence of the Antiochene Liturgy*, DOP 15 (1961), p. 37. Autorul a folosit următoarele surse: pentru Sfântul Ioan Gură de Aur: F.E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, tomul I, Oxford, 1896, p. 475-481; iar pentru Teodor de Mopsuestia: R. Tonneau, R. Devreesse, *Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste* (=Studi e testi 145), Cita del Vaticano, 1949. Excelente studii despre Liturgia descrisă de Teodor de Mopsuestia pot fi găsite la: H. Lietzmann, *Die Liturgie de*

1. O prefață de laudă a lui Dumnezeu Unul în Treime în care Biserica se alătură oștilor îngerești în cântarea Sanctusului.
2. O mulțumirea pentru memorabilia Dei, pentru întreaga iconomie a mântuirii: crearea omului, purtarea de grija a lui Dumnezeu față de omul căzut, Întruparea, Patimile, Învierea, Înălțarea, trimiterea Sfântului Duh, care se încheie prin amintirea instituirii Sfintei Euharistii la Cina cea de Taină.
3. Epicleza, sau invocarea Sfântului Duh asupra Darurilor pentru transformarea lor în Trupul și Sângele Mântuitorului.
4. O rugăciune de cerere pentru pacea și bunăstarea Bisericii și a tuturor membrilor ei, atât vii cât și adormiți.

Această încercare de reconstruire a „paleo-anaforalei” antiohiene din studiul comparativ al scrierilor celor doi părinți bisericești coincide cu structura textului euharistic aflat astăzi în uz, pe care Louis Bouyer o sistematizează astfel:

1. O primă parte de mulțumire, care culminează în imnul numit Sanctus.
2. O a doua parte de mulțumire ce se sfârșește cu narațiunea instituirii Sfintei Euharistii.
3. O rugăciune de un tip particular și totuși universal folosită, numită „Anamneză”, o reluare dar și un răspuns la porunca specială a Mântuitorului adresată Apostolilor și urmașilor lor: „Aceasta să o faceți întru pomenirea mea” (Lc. 22, 19; I Cor. 11, 24-25).
4. O altă rugăciune, Epicleza, o invocare de pogorâre a Sfântului Duh pentru transformarea Darurilor în Trupul și Sângele Mântuitorului și o cerere pentru ca Dumnezeu să primească această jertfă nesângeroasă și să trimită harul Său celor care i-au parte la sinaxa euharistică.
5. O serie de cereri de mijlocire, numite Diptice.
6. O doxologie finală trinitară.⁸²

John Fenwick remarcă două diferențe fundamentale între cele două încercări de

Theodor von Mopsuestia, Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften 23 (1933), p. 915-936; și la F.J. Reine, *The Eucharistic Doctrine and Liturgy of the Mystagogical Catecheses of Theodore of Mopsuestia*, Washington, 1942.

⁸² Louis Bouyer, *Eucharistie...*, p. 144.

reliefare a structurii anaforalei euharistice vest siriene.⁸³

1. Bouyer pare să trateze întreaga secțiune premergătoare cuvintelor de instituire ca pe o singură rugăciune de mulțumire unitară, divizată însă în două prin inserția Sanctusului. Structura anaforalei dedusă de Shepherd sugerează însă că textul euhologic înainte de Sanctus constituie o unitate de sine stătătoare, o posibilă reminiscență a unei anaforale primare, la care a fost adăugat imnul Trisaghion.⁸⁴

2. Schema propusă de Shepherd nu amintește de Anamneză, căci nici Sfântul Ioan Gură de Aur, nici Teodor de Mopsuestia nu menționează această rugăciune specifică a anaforalei antiohiene. Datorită faptului că anamneza împreună cu narațiunea instituirii Sfintei Euharistii formau o secțiune unitară,⁸⁵ iar cuvintele Cinei celei de Taină apar menționate de Sfântul Ioan Gură de Aur,⁸⁶ este foarte probabil ca anaforaua antiohiană, în pofida lipsei oricărei menționări să fi avut o rugăciune de anamneză, la fel cum alte anaforale ale secolului IV, precum Tradiția Apostolică și cea descrisă de Sfântul Ambrozie al Milanului în *De Sacramentis*, conțin această secțiune.⁸⁷

Notate fiind aceste observații și sintetizând cele două analize făcute structurii textului euharistic antiohian al secolului IV, anaforaua vest siriană, și inclusiv cea a Sfântului Vasile cel Mare poate fi divizată în următoarele secțiuni:

Prefață – Dialog introductiv

Pre-Sanctus sau Rugăciunea Teologică

Sanctus sau Trisaghionul biblic

Post-Sanctus

Cuvintele de instituire

Anamneza

Epicleza

Dipticele

Doxologia finală

⁸³ John R.K. Fenwick, *The Anaphoras of St. Basil and St. James. An Investigation into their Common Origin* (=OCA 240), Roma, 1992, p. 15.

⁸⁴ A se vedea opiniile lui G. Cuming expuse mai sus.

⁸⁵ „Actul anamnetic este la fel de important ca cel al cuvintelor de instituire și nu poate fi disociat de acesta” sugerează Louis Ligier, *The Origins...*, p. 180.

⁸⁶ A se vedea: Brightman, *Liturgies Eastern and Western...* p. 474; Franz van de Paverd, *Zur Geschichte der Messliturgie in Antiochia und Konstantinopel gegen Ende des vierten Jahrhunderts. Analyse der Quellen bei Johannes Chrysostomus* (=OCA 187), Roma, 1970, p. 287 și u.

⁸⁷ A se vedea: Anton Hänggi și Irmgard Pahl, *Præx Eucharistica*, p. 81 și 421.

Dincolo de această încercare de cuprindere într-o schemă – metodologică mai mult – a textului euharistic, trebuie subliniat faptul că anafora vest siriană este un tot unitar, cu o unitate logică impecabilă, cu o structură trinitară bine definită. Ea este o rugăciune de laudă adusă lui Dumnezeu Cel Unul în Sfânta Treime, iar lucrările și atributele fiecărei Persoane divine sunt preamărite în mod vădit teologic în cuprinsul ei. Astfel, prima parte (pre Sanctus) este o doxlogie a Monarhiei Tatălui, a doua (post Sanctus, Cuvintele de instituire, Anamneza) este o mulțumire pentru economia mântuirii împlinită de Mântuitorul Iisus Hristos, iar a treia parte a anaforalei are în centru lucrarea sfințitoare a Sfântului Duh, Care este invocat ca să transforme Sfintele Daruri spre împlinirea eshatologică a noului Israel. Elaborarea teologică gândită a textului euhologic vest sirian sugerează o remaniere masivă a materialului tradițional semitic și o reformulare a lui după normele retoricii grecești în cadrele definite ale înaltei teologisirii patristice a secolului IV.⁸⁸

⁸⁸ Bouyer, *Eucharistie...*, p. 244.

2. SFÂNTUL VASILE CEL MARE ȘI ANAFORAU ATRIBUITĂ LUI

2.1 REPERE BIOGRAFICE

Sfântul Vasile cel Mare s-a născut din părinți creștini în Cezareea Capadociei, în anul 329 sau 330.⁸⁹ Tatăl său, retor de seamă și avocat în Neocezareea, a fost primul dascăl al tânărului Vasile, introducându-l în lumea științelor vremii și dându-i primele noțiuni de cultură generală [ἐγκύκλιος παιδεία]. Situația materială a familiei i-a permis mai apoi, după frecventarea școlii din Cezareea, unde l-a cunoscut și pe Sfântul Grigorie de Nazianz, să își continue studiile în marile centre culturale ale vremii de atunci, mai întâi la Constantinopol (348-349), unde l-a audiat pe renumitul retor Libanius, iar mai apoi la Atena, unde alături de bunul său prieten Grigorie a frecventat cursurile retorilor Proheresius și Himerius.⁹⁰ Părăsind Atena, pe care a numit-o „fericire goală” [κενήν μακαρίαν τὰς Ἀθήνας ὠνόμαζεν]⁹¹, și după o scurtă perioadă în care a predat retorica în Cezareea (355-356), tânărul Vasile a fost botezat de episcopul Dianius, a devenit mai apoi citeț (anagnost), iar din 359/360 a împlinit funcția de diacon. Dorința sa de aprofundare și experiență în adâncime a tainelor creștinismului a dus la retragerea sa în Pont, pe malul râului Iris, la Anesi, după modelul mamei sale Emilia și a surorii sale Macrina, nu înainte de a întreprinde o vizită la cele mai importante centre monahale ale vremii din Siria, Mesopotamia, Palestina și Egipt, pe urmele mentorului său spiritual Eustațiu de Sevastia.⁹²

⁸⁹ Pentru o amănunțită descriere bio-bibliografică a personalității Sfântului Vasile cel Mare a se vedea: P.J. Fedwick, *A Chronology of the Life and Works of Basil of Caesarea*, în Idem (ed.), *Basile of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium*, 2 vol, Toronto, Pontifical Institute for Mediaeval Studies 1981, p. 3-19; J. Gribomont, *Notes biographiques sur St. Basile le Grand*, în Fedwick (ed.), *A Chronology of the Life and Works of Basil of Caesarea...*, p. 21-48. G. Bardy, *Saint Basile, évêque de Césarée de Capadoce*, în *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique*, fondé par M. Viller, F. Cavallera, J. de Guibert, continué par A. Rayez, A. Derville et A. Solignac, Paris, 1932, tomul 1, col. 1273-1283.

⁹⁰ Amănunte biografice importante asupra vieții Sfântului Vasile le dă Sfântul Grigorie de Nissa în cuvântul funebru rostit în cinstea Sfântului Vasile: *In Basilium fratrem*, PG 46, 787-818, și în relatarea vieții cuvioasei Macrina: *Vita sanctae Macrinae*, PG 46, 959-1000, text critic la Maraval P., *Gregoire de Nysse, Vie de sainte Macrine* (=SC 178), Paris, 1971, p. 136-266; Precizări biografice pot fi găsite și la Sfântul Grigorie de Nazianz în *Funeris oratio in laudem Basilii Magni Caesareae in Cappadocia episcopi* (orat. 43), PG 36, 493-606. Textul grec a fost preluat și tradus de F. Boulenger în *Grégoire de Nazianz, Discours funèbres en l'honneur de son frère Césaire et de Basile de Césarée* (=Textes et documents pour l'étude historique du christianisme 6), Paris, 1908, p. 58-231. A se vedea și traducerea românească la Pr. Prof. N. Donos, *Sfântul Grigorie de Nazianz, Apologia sau cuvântarea în care arată motivele care l-au îndemnat să fugă de preoție și Elogiul Sfântului Vasile*, Huși, 1931, p. 118-204.

⁹¹ F. Boulenger, *Grégoire de Nazianz, Discours funèbres...*, p. 98.

⁹² Interesantă este relatarea pe care însuși Sfântul Vasile o face în corespondența sa (epistolele 1, 14 și 223) referitor la călătoriile și mai apoi la retragerea sa la Anesi, la Y. Courtonne, *St. Basil, Lettres*, Collection des Universités de France, Paris, 3 vol., 1957, 1961, 1966: ep. 1-100; 101-218; 219-366. A se vedea și

Din anul 358 i se va alătura Sfântului Vasile și prietenul său Sfântul Grigorie de Nazianz, iar împreună vor alcătui o antologie din scrierile lui Origen numită Filocalia. Dar viața nouă ascetică începută nu l-au făcut pe marele părinte capadocian să piardă din vedere nevoile concrete ale Bisericii epocii sale. Astfel, ca simplu monah ia parte în anul 360 la dezbaterile teologice ale sinodului din Constantinopol, unde se dezice de poziția homoiousiană adoptată de episcopul său Dianius.⁹³ Urmașul acestuia, Eusebiu, îl va și hirotoni pe Sfântul Vasile ca preot în 364, însă nu după mult timp, din cauza unor neînțelegeri cu episcopul său, proaspătul admis în clerul bisericesc se va retrage din nou la Anesi în Pont. Atunci când împăratul arian Valens și-a anunțat vizita în Cezareea, cu asentimentul lui Eusebie, Sfântul Grigorie de Nazianz l-a chemat din Pont pe cultul și bunul teolog Vasile în sprijinul Bisericii.⁹⁴ Întors în Cezareea, Sfântul Vasile s-a ocupat de preîntâmpinarea pericolului ereziei ariene prin organizarea unei vaste activități pastorale, prin predicile sale, prin grija pentru săraci și prin organizarea cultului Bisericii. Totodată, a participat la lucrările sinodului de Lampsakus (364) și de la Tyana (366) menite să întărească și să precizeze mărturisirea de credință niceană, și se opune cu succes tentativei din 365 a împăratului Valens de a impune orașului Cezareea formula de credință homeeană⁹⁵.

După moartea lui Eusebie în 370, cu toată opoziția arienilor, ortodocșii au reușit să aleagă pe Sfântul Vasile ca episcop în scaunul vacant. În noua sa poziție, marele părinte capadocian a început reorganizarea eparhiei sale „vizitând pe unii, altora trimițându-le soli, îndemnând, muștrând, rugând, amenințând, ocărând, luptându-se pentru popoare, orașe sau chiar persoane izolate, găsind toată calea spre mântuire, tămăduind pretutindeni, era un nou Veseleil, arhitect al cortului mărturiei, întrebuițând tot felul de materiale și meșteșugiri

traducerea românească la Pr. Prof. Teodor Bodogae, *Sfântul Vasile cel Mare, Scriori*, în PSB 12, București, 1988, p. 115-116; 146-149; 456-463. O analiză atentă a relației dintre tânărului Vasile și mentorul său spiritual, de care se va separa mai apoi datorită ereziei pnevmatomahe pe care acesta din urmă o va îmbrățișa, poate fi găsită la: J. Gribomont, *Eustathe le Philosophe et le voyages du jeune Basile de Césarée*, Revue d'Histoire Ecclésiastique 54 (1959), p. 115-124.

⁹³ Stanilas Giet, *Saint Basile et le concile de Constantinople du 360*, JTS 6 (1955), p. 94-99.

⁹⁴ „N-a fost nevoie de multe vorbe, spune Sfântul Grigorie de Nazianz, ca Vasile să fie de față și să ajute...., îndată pleacă cu noi din Pont și se aprinde de râvnă pentru adevărul care era în primejdie și bucuros ni se face aliat, dăruindu-se pe sine mamei sale, Biserica.” (PG 36, 540A), F. Boulenger, *Grégoire de Nazianz, Discours funèbres...*, p. 126.

⁹⁵ Conform acestei mărturisiri de credință pe care o împărtășeau toți episcopii curții imperiale era suficient ca Mântuitorul să fie desemnat ca „asemănător [ὅμοιος] în toate” cu Tatăl, neprecizând dintr-o așa zisă dorință de pace în Biserică în ce constă această asemănare. Homoiousienii au fost cei care au definit această asemănare ca referindu-se la ființa [οὐσία] Mântuitorului, ca fiind asemenea cu cea a Tatălui, iar anomeii, sau arienii radicali au negat orice asemănare a Logosului cu Dumnezeu [ὁνόματος]. A se vedea: Basilius von Caesarea, *De Spiritu Sancto*, traducere și note introductive de Hermann J. Sieben (=Fontes Christiani 12), Freiburg, 1993, p. 17-21.

pentru atingerea scopului și aranjând totul pentru măreția și armonia unei unice frumuseți.”⁹⁶

Grija pentru săraci, ajutorarea celor din nevoi, ușurarea suferințelor celor bolnavi și îmbunătățirea vieții celor săraci și a celor necăjiți a fost grija permanentă a Sfântului Vasile cel Mare: ca tânăr monah, de mai multe ori a împărțit averea sa săracilor, ca preot a dat hrană celor flămânzi în timpul cumpetei foamete din 368, iar ca episcop și-a lărgit activitățile sale de binefacere, creând în apropierea orașului Cezareea un mare complex filantropic ce cuprindea: biserică, spitale, leprozerii, azile pentru bătrâni, case pentru străini. Așezământul acesta a fost numit de către popor „Vasiliada”, după numele întemeietorului lui.

Slăbit și istovit de boala de care suferea încă din tinerețe și de asceza pe care și-o impunea trupului său, Sfântul Vasile s-a stins din viață la 1 ianuarie 379. El a lăsat în urma sa o vastă operă cuprinzând peste 160 de lucrări autentice, alte 15 clasificate ca „Dubia” și alte 60 ca „Spuria”.⁹⁷ Ca și ceilalți doi părinți capadocieni, Sfântul Grigorie de Nazianz și Sfântul Grigorie de Nyssa, ca și Sfântul Ioan Gură de Aur, Sfântul Vasile cel Mare a fost o personalitate formativă și dătătoare de ton în viața și teologia Bisericii Răsăritului. Din totalitatea operelor sale ce au fost grupate în diferite categorii⁹⁸: scrieri dogmatice, scrieri ascetice, omilii, epistole, reiese cu evidență interesul mare pe care l-a acordat vieții liturgice în edificarea vieții spirituale în eparhia sa: Regulile sale ascetice conțin o serie de indicații privitoare la rugăciunea cotidiană a monahilor⁹⁹, epistolele sale vorbesc despre existența și practica rugăciunii cultice dar și de administrarea Sfintelor Taine în comunitățile creștine ale Capadociei secolului IV,¹⁰⁰ iar o anafora euharistică de o frumusețe inegalabilă poartă numele său.

⁹⁶ PG 36, 553B, F. Boulenger, *Grégoire de Nazianz, Discours funèbres...* p. 151.

⁹⁷ P.J. Fedwick (ed), *Basile of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium...*, vol. 1, p. IX-XXI.

⁹⁸ A se vedea împărțirea pe categorii a operei Sfântului Vasile cel Mare pe care o folosește S.Y. Rudberg, *Manuscripts and Editions of the Works of Basil of Caesarea*, în P.J. Fedwick (ed), *Basile of Caesarea ...*, vol 1, pag. 49-65. De asemenea, a se vedea lista completă a lucrărilor marelui părinte capadocian alături de bogate indicații bibliografice la Pr. D. Fecioru, *Sfântul Vasile cel Mare. Scrieri. Partea întâia* (=PSB 17), București, 1986, p. 33-68.

⁹⁹ Regula Mare 37, PG 37, 1012D-1016D.

¹⁰⁰ O analiză amănunțită a tuturor trimiterilor din opera Sfântului Vasile cel Mare poate fi găsită în extrem de bine documentata lucrare a lui Bernard Gain, *L'Église de Cappadoce au IV^e siècle d'après la correspondance de Basile de Césarée* (=OCA 225), Roma, 1985, cap. V: La Liturgie et le culte, p. 162-225.

2.2 SCRIERILE SFÂNTULUI VASILE CEL MARE – MĂTURII DESPRE CULTUL CREȘTIN AL CAPADOCIEI SECOLULUI IV

Vechimea și fermitatea tradiției referitoare la paternitatea vasiliană a anaforalei ce îi poartă numele marelui părinte capadocian este umbrită doar de obscuritatea și diferențele de opinie referitoare la caracterul acestei paternități. Este cert că Sfântul Vasile și-a lăsat amprenta asupra formularului euhologic cei îi poartă numele, a fost el însă cel care a compus anafora în întregime, sau a editat doar una mai veche existentă? Iar în acest ultim caz, a abreviat sau a extins textul preexistent, sau a operat atât abreviere cât și o extindere a lui?

Dificultatea de a defini cu exactitate în ce constă paternitatea vasiliană a anaforalei ce poartă numele marelui părinte capadocian este dată de fluiditatea și oralitatea ce a caracterizat cultul creștin al primelor secole, astfel încât de la moartea Sfântul Vasile (379) până la prima măturie scrisă a acestui text euhologic ce apare abia în secolul VIII în codicele Barberini,¹⁰¹ perioada ce s-a scurs a fost în mod cert una de evoluție a cultului, și este astfel aproape imposibil ca acest răstimp să nu își fi lăsat amprenta asupra formularului euhologic atribuit Sfântul Vasile cel Mare. Este ceea ce remarca Th. Belpaire în 1931, în pertinenta recenzie făcută lucrării lui Hieronymus Engberding, *Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie, Textgeschichtliche Untersuchungen und kritische Ausgabe*¹⁰² :

„Asemănările între două formulare liturgice nu provin întotdeauna din dependența de un original comun, ci ele pot fi cauzate de forțele proprii ale dezvoltării liturgice..., iar această amplificare a textului anaforic s-a produs înainte de secolul IX, deci anterioară celui mai vechi manuscris (studiat de Engberding), într-o epocă în care se prea poate ca Liturghiile să fi fost reținute pe de rost.....Dacă se ține seama de faptul că mai mult de cinci secole separă moartea Sfântul Vasile de data primului manuscris cunoscut... ești tentat să adopți vis-a-vis de problema pusă de Engberding: amplificare sau scurtare a materialului pre-existent atitudinea de non liquet.”¹⁰³

Primul lucru însă care trebuie chestionat este cel al posibilității improvizării și modificării de către un episcop a unui text euharistic la sfârșitul secolului IV. Sfântul

¹⁰¹ Stefano Parenti, Elena Velkovska (eds.), *L'eucologio Barberini Gr. 336* (=BELS 80), Roma, 1995.

¹⁰² (=Theologie des christlichen Ostens 1), Münster, 1931.

¹⁰³ Th. Belpaire, *Bibliographie: Dr. Hieronymus Engberding, Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie*, *Irenikon* 8 (1931), p. 763.

Vasile cel Mare nu dă în întreaga sa operă nici o trimitere la textul anaforalei din vremea sa¹⁰⁴, dar diferitele referințe cu caracter liturgic care apar în lucrările sale mărturisesc despre o oarecare fluiditate și oralitate a cultului creștin din acea perioadă:

1. La începutul tratatului său „Despre Sfântul Duh” scris în jurul anului 373, Sfântul Vasile indică motivul care l-a determinat să redacteze această lucrare:

„Nu de mult, pe când mă rugam cu poporul și aduceam laudă
lui Dumnezeu Tatăl în două feluri, și anume o dată cu Fiul
împreună cu Sfântul Duh, iar altă dată prin Fiul în Duhul
Sfânt, ne-au acuzat unii dintre cei de față că am fi folosit
cuvinte străine și contradictorii.”¹⁰⁵

După cum se poate observa, Sfântul Vasile este acuzat aici de inovații cultice cu implicații dogmatice.¹⁰⁶ Folosirea alternativă a celor două doxologii de către episcopul locului denotă fluiditatea și oralitatea existentă în cult, fapt care a și făcut ca acuzația să fie adusă pe motiv de inovații teologice, iar nu pe motiv de inovații liturgice! Sfântul Vasile a folosit alternativ aceste două doxologii cu un scop vădit apologetic¹⁰⁷ și didactic, putând

¹⁰⁴ B. Gain, *L'Église de Cappadoce au IV^e siècle...*, p. 187. Sigura trimitere directă referitoare la Sfânta Euharistie este Epistola 93, în care Sfântul Vasile scrie patricienei Cezaria referitor la deasa Împărtășanie și la posibilitatea păstrării ei datorită vremurilor de persecuție chiar în casa fiecăruia dintre creștini.

¹⁰⁵ “Προσευχόμενοι μοι πρόην μετὰ τοῦ λαοῦ, καὶ ἀμφοτέρως τὴν δοξολογίαν ἀποπληροῦντι τῷ Θεῷ καὶ Πατρὶ, νῦν μὲν μετὰ τοῦ Υἱοῦ σὺν τῷ Πνεύματι τῷ ἁγίῳ, νῦν δὲ διὰ τοῦ Υἱοῦ ἐν τῷ ἁγίῳ Πνεύματι, ἐπεσκηπὸν τινες τῶν παρόντων, ξενίζούσαις ἡμᾶς φωναῖς κεχρησθαι λέγοντες, καὶ ἅμα πρὸς ἀλλήλους ὑπεναντίως ἐχούσαις.” De Spiritu Sancto 2, 3,1-6, Hermann J. Sieben, *Basilus von Caesarea, De Spiritu Sancto*, traducere și note introductive (=Fontes Christiani 12), Freiburg, 1993, p. 78-79. În citarea textelor din tratatul despre Sfântul Duh vom folosi cu predilecție excepționala ediție critică a lui Sieben, neîngnorând, desigur, nici pe cea a lui Bernard Pruche, *Basile de Césarée, Sur le Saint-Esprit*. Introduction, texte, traduction et notes par B. Pruche (=SChr 17bis), precum și traducerea românească a Pr. Prof. Dr. Constantin Cornițescu, *Sfântul Vasile cel Mare. Scrieri. Partea a treia: Despre Sfântul Duh* (=PSB 12), București, 1988.

¹⁰⁶ Adversarii Sfântului Vasile vedeau în folosirea în doxologie a diferitelor prepoziții ca pe un indiciu a diferenței de natură între Persoanele Sfintei Treimi. Marele părinte capadocian va arăta că Sfânta Scriptură folosește fiecare din aceste prepoziții la fiecare din cele trei Ipostasuri divine, fără însă a sugera o diferență de ființă între ele. Referitor la folosirea acestor prepoziții în teologia Sfântului Vasile și a înaintașilor lui, a se veda: Joseph Jungmann, *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet* (=LQF 19-20), Münster, 1962, p. 112-154; 155-168.

¹⁰⁷ Sfântul Vasile s-a implicat mult în lupta împotriva arianismului și pentru apărarea mărturisirii de credință de la Niceea (325), a consubstanțialității Fiului cu Tatăl și cu Sfântul Duh. Apologetica sa va cunoaște însă un mod nou de expresie în încercarea de combatere a ereziei pnevmatomahe. Conștient că problema celei de a treia Persoane a Sfintei Treimi era insuficient cercetată, nefiind astfel oportun să se folosească la adresa ei termeni standard, consacrați, precum ὁμοούσιος, pentru menajarea celor slabi în

face acest lucru deoarece oralitatea formularelor euhologice la sfârșitul secolului IV permiteau improvizația¹⁰⁸. În alt pasaj din tratatul „Despre Sfântul Duh” autorul subliniază faptul că inovația de care este acuzat este de fapt însușirea și folosirea unei vechi expresii ce a fost întrebuințată din vechime în cultul Bisericii, iar accentul pus pe importanța tradiției orale în transmiterea și păstrarea formularelor euhologice indică cadrele generale în care improvizația putea să aibă loc:

„Împotriva afirmației că doxologia <împreună cu Sfântul Duh> este fără mărturii și nescrisă, aceasta o spunem: dacă nimic nescris nu este acceptat, atunci să nu fie primită nici această [doxologie]: dacă însă majoritatea Tainelor pe cale nescrisă s-au încetățenit la noi, atunci alături de celelalte multe vom accepta și pe aceasta. Cred că este apostolic ca cineva să stăruie în tradițiile nescrise”¹⁰⁹.

„Dacă însă trebuie să vorbesc despre mine însumi, eu păstrez această expresie ca pe o moștenire părintească, căci am primit-o de la un bărbat care a petrecut mult timp în slujba lui Dumnezeu. Căutând eu însumi [să aflu] dacă unul dintre

credință și care de curând abia acceptaseră acest termen referitor la Persoana Fiului, Sfântul Vasile apelează la formule liturgice, care doxologic să sugereze deoființimea și egalitatea celor trei Persoane ale Sfintei Treimi. Aceasta poziție moderată a sa va fi atacată din două părți: pe de o parte, de către pnevmatomahi, care în mod constant negau formularele euhologice cu implicații dogmatice prin care se mărturisise consubstanțialitatea celor trei Ipostasuri divine, iar pe de altă parte, de către ortodocșii „fervenți”, care acuzau lipsa unei mărturisiri clare din partea Sfântului Vasile a dumnezeirii Sfântului Duh și a omousianității Lui cu Tatăl și cu Fiul. Sfântul Atanasie și Sfântul Grigorie de Nazianz vor lua apărarea prietenului lor arătând că poziția lui moderată era o adaptare „iconomică” la situația critică prin care trecea Biserica atunci: el s-a făcut slab cu cei slabi ca pe cei slabi să îi câștige (I Cor. 9, 22). A se vedea: Sfântul Atanasie cel Mare, *Epistola către Palladie*, PG 26, 1168CD, Sfântul Grigorie de Nazianz, *Epistola 58* (=Die griechischen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte 53), Berlin, 1969, p. 52-54.

¹⁰⁸ Dat fiind faptul că era posibilă improvizația în cult, abaterile de la tradițiile cultice ale Bisericilor locale, riscau să fie clasificate drept “inovații”. În Epistola 207 către clerul din Neocezarea (Courtonne II, p. 184-186) Sfântul Vasile răspunde acuzației că ar introduce o inovație în cult prin “modul nou în care se cântau psalmii și în care se cântau melodiile glasurilor bisericești”, indicând faptul că “obiceiurile [locale] care predomină azi în toate Bisericile lui Dumnezeu sunt asemănătoare și se armonizează între ele.” Într-un cuvânt “inovațiile locale” ale fiecărei comunități trebuiau să se înscrie în cadrele generale ale tradiției cultice bisericești străvechi apostolice.

¹⁰⁹ Πρὸς γε μὴν τὸ ἀμάρτυρον καὶ ἄγραφον εἶναι τὴν σὺν τῷ Πνεύματι δοξολογίαν, ἐκεῖνο λέγομεν: ὅτι εἰ μὲν μηδὲν ἕτερον ἄγραφον, μηδὲ τοῦτο παραδεχθῆτω: εἰ δὲ τὰ πλεῖστα τῶν μυστικῶν ἀγράφως ἡμῖν ἐμπολιτεύεται, μετὰ πολλῶν τῶν ἐτέρων καὶ τοῦτο παραδεξόμεθα. Ἀποστολικὸν δὲ οἶμαι καὶ τὸ ταῖς ἀγράφοις παραδόσεσι παραμένειν. De Spiritu Sancto, 29, 71,1-6, Sieben, p. 292.

bărbații fericiți de demult au folosit acești termeni controversați
de acum, am găsit mulți, pe care vechimea lor îi face vrednici
de crezare.....¹¹⁰.

2. Pasajul clasic din tratatul Despre Sfântul Duh în care autorul chestionează
posibilitatea fundamentării practicilor liturgice pe tradiția nescrisă a Bisericii și a
improvizării în cult este cel din capitolul 27, 66:

„Cuvintele epiclezei [rostate] la sfințirea pâinii [Sfintei]
Euharistii și a potirului binecuvântării, cine dintre sfinți ne-a
lăsat-o în scris? Căci noi nu ne mulțumim doar cu acelea pe
care Apostolul sau Evanghelia le amintește, ci rostim și înainte
și după și alte cuvinte, pe care le-am primit din tradiția
nescrisă, ca având mare putere [însemnătate] la [săvârșirea]
Tainei.”¹¹¹

Este evidentă distincția pe care Sfântul Vasile o face în acest capitol 27 între
învățăturile pe care Biserica le-a moștenit pe cale scrisă și între cele pe care le-a primit prin
Tradiție de la Sfinții Apostoli, între *κλήρυμα*, mărturisirea oficială și publică a adevărului
de credință creștin, și între *δόγμα*, învățătura tainică nescrisă, experiența de veacuri a
Bisericii, păstrată în tăcere, sesizată și trăită de către creștini în cultul divin.¹¹² *Δόγμα* este

¹¹⁰ Εγὼ μὲν οὖν αὐτός, εἰ χρή με τοῦμὸν ἴδιον εἰπεῖν, ὥσπερ τινὰ κλῆρον πατρῶον
τὴν φωνὴν ταύτην διαφυλάττω, παραλαβὼν παρὰ ἀνδρὸς μακρὸν ἐν τῇ λειτουργίᾳ τοῦ Θεοῦ
διαζήσαντος χρόνον, δι' οὗ καὶ ἐβαπτίσθην, καὶ τῇ ὑπηρεσίᾳ τῆς Ἐκκλησίας προσήχθην.
Ἀναζητῶν δὲ κατ' ἑμαυτὸν εἰ τις ἄρα τῶν παλαιῶν καὶ μακαρίων ἀνδρῶν ἐχρήσατο ταύταις
ταῖς νῦν ἀντιλεγόμεναις φωναῖς, πολλοὺς εὖρον καὶ τῇ ἀρχαιότητι τὸ ἀξιόπιστον ἔχοντας..
De Spiritu Sancto, 29, 71, 28-35, Sieben, p. 295.

¹¹¹ De Spiritu Sancto 27, 66, 15-21: Τὰ τῆς ἐπικλήσεως ῥήματα ἐπὶ τῇ ἀναδείξει τοῦ ἄρτου
τῆς Εὐχαριστίας καὶ τοῦ ποτηρίου τῆς εὐλογίας, τίς τῶν ἁγίων ἐγγράφως ἡμῖν
κατατέλειπεν; Οὐ γάρ δι' αὐτοῖς ἀρκοῦμεθα, ὧν ὁ ἀπόστολος ἢ τὸ εὐαγγέλιον ἐπεμνήσθη,
ἀλλὰ καὶ προλέγομεν καὶ ἐπιλέγομεν ἕτερα, ὡς μεγάλην ἔχοντα πρὸς τὸ μυστήριον τὴν
ἰσχύν, ἐκ τῆς ἀγράφου διδασκαλίας παραλαβόντες. Sieben, p. 274, Cornițescu, p. 79.

¹¹² Cuplul acesta *κλήρυμα* - *δόγμα* este esențial în teologhisirea Sfântului Vasile, fără de care nu
poate fi corect sesizată pneumatologia sa. Ghidat de o fină și distinsă gândire teologică, marele părinte
capadocian a făcut distincția între nucleul, miezul adevărului creștin și exprimarea lui în concepte teologice.
Δόγμα este însăși viața Bisericii, este adevărul tainic ce îl conține și care nu se propovăduiește, pe când
κλήρυμα este mărturisirea și definirea sinodală a adevărilor de credință, care este supusă evoluției istorice,
pasibilă de îmbunătățiri și aprofundări. *Δόγμα* are la Sfântul Vasile alt înțeles față de cel consacrat în limbajul
teologic, care definește *dogma* ca fiind învățătura definită și precizată a Bisericii. Referitor la nuanțele și
semnificațiile acestor termeni în gândirea Sfântului Vasile cel Mare a se vedea: G. Florovsky, *Function of*

tradiția liturgică ecclesială cu învățăturile de credință tainice ce le cuprinde, transmisă de la Apostoli prin Tainele Bisericii [ἐν μυστηρίῳ]¹¹³, iar κήρυγμα este formularea mărturisirii de credință prin care se încearcă definirea și precizarea învățăturii Bisericii pe înțelesul tuturor.¹¹⁴ Se pare astfel că majoritatea formularelor euhologice erau nescrise,¹¹⁵ iar săvârșitorul Sfintelor Taine improviza într-un cadru dat, folosindu-se de tainicul tradiției apostolice [δόγμα] pentru a exprima în manieră personală în textul anaforalei ceea ce din totdeauna Biserica a experiat.

3. În alt pasaj din tratatul său despre Sfântul Duh, marele părinte capadocian pare să cunoască un formular liturgic deja fixat în scris din secolul al III-lea și pus sub autoritatea Sfântului Grigorie Taumaturgul († 270):

Tradition in the Ancient Church, GOTR 9 (1963), p. 181-200; Amand de Mendieta, *The Pair κήρυγμα and δόγμα in the Theological Thought of St. Basil of Caesarea*, JThS 16 (1965), p. 129-142; Idem, *The „Unwritten” and „Secret” Apostolic Traditions in the Theological Thought of St. Basil of Caesarea*, Edinborough, 1965, p. 16-60; B. Pruche, *Κήρυγμα et Δόγμα dans le traité Sur le Saint Esprit de Saint Basile de Césarée en Cappadoce*, SP 9 (=TU 94), Berlin, 1966, p. 257-262; H. Dörries, *Basilus und das Dogma vom Heiligen Geist*, in Idem (ed.), *Wort und Stunde 1. Gesammelte Studien zur Kirchengeschichte des vierten Jahrhunderts*, Göttingen, 1966, p. 118-144; H.J. Sieben, *Eine Bibliographie zu Wörtern und Begriffen aus der Patristik* (1918-1978), Berlin, New York, 1980.

¹¹³ De Spiritu Sancto 27,66,1-4: „Între dogmele și învățăturile propovăduite păstrate în Biserică, pe unele din predania scrisă le avem, pe celelalte le-am primit dăruite pe calea Tainelor din tradiția Apostolilor. Τῶν ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ πεφυλαγμένων δογμάτων καὶ κηρυγμάτων, τὰ μὲν ἐκ τῆς ἐγγράφου διδασκαλίας ἔχομεν, τὰ δὲ ἐκ τῆς τῶν ἀποστόλων παραδόσεως διαδοθέντα ἡμῖν ἐν μυστηρίῳ παρεδεξάμεθα. Expresia ἐν μυστηρίῳ a fost aleasă de Sfântul Vasile pentru a introduce o enumerare a Tainelor pe care le va menționa ca alcătuind învățătura tainică a Bisericii, a acelor acte liturgice prin care se comunică pleromei ecclesiale în chip tainic și nevăzut harul dumnezeiesc. Vezi: J. Gribomont, *Esotérisme et Tradition dans le Traité du Saint-Esprit de Saint Basil*, Oecumenica. Jahrbuch für ökumenische Forschung 2 (1967), p. 52-53; Florovsky, *Function of Tradition...*, p. 194.

¹¹⁴ „Alteceva este dogma și alteceva este kerigma. Despre una se tace, despre cealaltă se propovăduiește în public. O formă de tăcere este și obscuritatea de care se folosește Scriptura, îngreunând înțelegerea dogmelor în folosul cititorilor.” De Spiritu Sancto 27, 66, 56-60: Ἄλλο γὰρ δόγμα, καὶ ἄλλο κήρυγμα. Τὸ μὲν γὰρ σιωπᾶται, τὰ δὲ κηρύγματα δημοσιεύεται. Σιωπῆς δὲ εἶδος καὶ ἡ ἄσάφεια, ἣ κέχρηται ἡ Γραφή, δυσθεώρητον κατασκευάζουσα τῶν δογμάτων τὸν νοῦν πρὸς τὸ τῶν ἐντυγχανόντων λυσιτελές. Sieben, p. 276. Regretăm traducerea românească defectuoasă a acestui pasaj din PSB 12, p. 80.

¹¹⁵ Disciplina arcană impunea ca învățătura tainică, nescrisă a Bisericii, să fie păstrată cu sfințenie în tăcere: „Nu am fost oare bine învățați din această nepropovăduită și ascunsă învățătură, pe care în modestă și lipsită de griji tăcere părinții noștri au păstrat-o, că cinstea (sfințenia) Tainelor prin tăcere se păstrează? Ceea ce nu au voie nici măcar să vadă cei neinițiați, cum ar putea fi potrivit (înțelept) ca triumfător prin scrieri acestora ca învățătură să li se propovăduiască?” De Spiritu Sancto 27, 66, 28-34: Οὐκ ἐκ τῆς ἀδημοσιεύτου ταύτης καὶ ἀπορρήτου διδασκαλίας, ἣν ἐν ἀπολυπραγμονήτῳ καὶ ἀπεριεργάστῳ σιγῇ οἱ πατέρες ἡμῶν ἐφύλαξαν, καλῶς ἐκεῖνο δεδιδασγμένοι, τῶν μυστηρίων τὸ σεμνὸν σιωπῇ διασώζεσθαι; Ἄ γὰρ οὐδὲ ἐποπτεύειν ἔξεστι τοῖς ἀμυήτοις, τούτων πῶς ἂν ᾖ εἰκὸς τὴν διδασκαλίαν ἐκθριαμβεύειν ἐν γράμμασιν; Sieben, p. 276. Acest fapt nu exclude însă posibilitatea existenței și a unor formulare euhologice scrise la sfârșitul secolului al IV-lea, uzitate fiind în paralel cu cele reținute doar prin tradiția orală.

„...la ceea ce el [Sfântul Grigorie Taumaturgul] a lăsat Bisericii nu s-a mai adăugat nici un act [liturgic] nici un cuvânt, nici vreun oarecare rit tainic. Multe din cele ce se săvârșesc de către ei par să fie incomplete [neterminate] din cauza vechimii compunerii lor; căci nu au permis cei care au condus ca urmași [ai lui Grigorie] Bisericele ca lucruri care după el au apărut să fie preluate spre adăugire.”¹¹⁶

Dacă Sfântul Vasile se referă aici la un formular euhologic deja fixat în scris ar putea fi pus sub semnul întrebării, datorită accentului mare pe care îl pune în întreaga sa operă asupra caracterului oral al transmiterii și păstrării textelor liturgice. Astfel, ar putea fi vorba aici de o „fixare” în Tradiție impusă de personalitatea Sfântului Grigorie Taumaturgul, care a făcut ca inovații liturgice cu implicații dogmatice să nu fie acceptate,¹¹⁷ însă faptul că începând din prima jumătate a secolului al III-lea pot fi întâlnite formulare liturgice fixate deja în scris, cum este Tradiția Apostolică a lui Ipolit, în care se precizează în mod clar faptul că episcopul nu era obligat să urmeze formularul euhologic scris existent la acea vreme, ci putea să improvizeze, rămânând în cadrele învățaturii ortodoxe,¹¹⁸ pledează pentru posibilitatea existenței concomitente în epoca Sfântul Vasile atât a unor formulare liturgice fixe, „model” după care se ghida episcopul în săvârșirea Liturghiei, cât și a unei libertăți de improvizare în actul de celebrare a Sfintei Euharistii, libertate care, o dată cu trecerea timpului, va fi treptat redusă până în secolul al VI-lea, când mai toate

¹¹⁶ De Spiritu Sancto 29, 74, 31-35: Ταύτη τοι καὶ πολλὰ τῶν παρ’ αὐτοῖς τελουμένων ἄλλειπῶς ἔχειν δοκεῖ, διὰ τὸ τῆς καταστάσεως ἀρχαιοτρόπον. Οὐδὲν γὰρ ἠνέσχοντο οἱ κατὰ διαδοχὴν τὰς ἐκκλησίας οἰκονομήσαντες τῶν μετ’ ἐκείνων ἐφευρεθέντων παραδέξασθαι εἰς προσθήκην. Sieben, p. 304.

¹¹⁷ Este opinia expusă de Arthur Gibson în disertația sa doctorală susținută la Facultatea de Teologie a Universității Catolice din America, rămasă însă nepublicată: *Saint Basil's Liturgical Authorship*, Washington D.C., 1965, p. 15.

¹¹⁸ Tradiția Apostolică, 9, 3-5: „Iar episcopul să mulțumească, așa cum am spus mai sus. Nu este absolut deloc necesar ca el să rostească aceleași cuvinte pe care noi le-am reprodus, ca și cum s-ar sili să recite din memorie, aducând mulțumire lui Dumnezeu; dar să se roage fiecare după cum poate. Dacă cineva este în stare să se roage destul de mult și să rostească o rugăciune solemnă, este un lucru bun. Dar dacă cineva, când se roagă, spune o rugăciune scurtă (măsurată, limitată), să nu fie împiedicat, numai ceea ce rostește să fie cu adevărat ortodox.” Anton Hänggi, Irmgard Pahl (eds.), *Prex Eucharistica*, Fribourg 1968, p. 80-81; A se vedea și: Gregory Dix, *The Treatise on the Apostolic Tradition of St Hippolytus*, London 1937, 2nd edn 1968, p. 4-9; 18-19. Bernard Botte, *La Tradition Apostolique de Saint Hippolyte* (=Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 39), Münster 1963, p. 11-17; 28-29

anaforalele au fost așternute în scris.¹¹⁹ Astfel, Novella 137 a lui Iustinian din anul 565 prevede pentru candidații la rangul de episcop obligativitatea de a memora și a reda textul anaforalei în prezența ierarhilor care urmează să săvârșească hirotonia.¹²⁰

Pe baza acestor informații pe care le oferă scrierile Sfântului Vasile cel Mare referitor la caracteristicile rugăciunii euharistice din a doua jumătate a secolului al IV-lea, precum și pe baza analizei contextului general cultic al acestei perioade a evoluției anaforalei euharistice, a fost chestionată problema paternității vasiliene a anaforalei ce poartă numele sfântului. A compus Sfântul Vasile o anafora nouă, sau a prelucrat un text preexistent? Răspunsul dat de cercetarea liturgică este că în acest cadru de oralitate și fluiditate a cultului, rolul acestui sfânt părinte a fost unul literar, de perfecționare a unui text ce era atunci în uz în Cezareea Capadociei, pe baza Tradiției nescrise, tainice, binecunoscute și familiare acestuia.¹²¹ Este astfel evident faptul că un episcop al secolului al IV-lea, în actul de redactare sau prelucrarea a unui text euhologic, trebuia să țină cont de o serie de norme, de un cadru definit, cel al Tradiției nescrise, în care rugăciunea euharistică trebuia să rămână, menționând creația, iconomia mântuirii, cuvintele de instituire și o doxologie finală,¹²² având astfel destul de puțină libertate de a improviza. Rolul lui se reducea la a insera pasaje scurte într-o schemă bine definită, cu scopul de a preciza și a defini mai bine conținutul teologic al textului euhologic.¹²³

Este oare posibil să fie astfel identificate pasajele care aparțin acestui sfânt părinte din anafora ce îi poartă numele? Aceasta este și întrebarea pe care o pune prezenta cercetare. Înainte de a încerca a da un răspuns la această întrebare se cuvine mai întâi a analiza diferitele mărturii externe care vorbesc despre paternitatea vasiliană atribuită acestui text euharistic.

¹¹⁹ Allan Bouley, *From Freedom to Formula. The Evolution of the Eucharistic Prayer from Oral Improvisation to Written Texts* (=Studies in Christian Antiquity 21), Washington, 1981, p. 246.

¹²⁰ Novella 137, 2 și 6, ed. Schoell, *Corpus Iuris civilis III*, Berlin, 1895, p. 695-699; A se vedea analiza acestui pasaj la G. Wagner, *Der Ursprung der Chrysostomusliturgie* (=Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 59), 1973, p. 30 și u.; R. Taft, *The Great Entrance* (=OCA 200), Roma, 1978, p. 360 și u.

¹²¹ H. Engberding, *Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie, Textgeschichtliche Untersuchungen und kritische Ausgabe* (=Theologie des christlichen Ostens 1), Münster, 1931, p. LXXXIV-LXXXV.

¹²² R.C. Hanson, *The Liberty of the Bishop to improvise prayer in the Eucharist*, *Vigiliae Christianae* 15 (1961), p. 173-176.

¹²³ G. Cuming, *Pseudonymity and Authenticity, with special reference to the Liturgy of St. John Chrysostom*, în Elizabeth A. Livingstone (ed.), *Studia Patristica 15*, Papers presented to the Seventh International Conference on Patristic Studies, held in Oxford 1975 (=TU 128), Berlin, 1984, p. 537.

2.3 MĂRTURII EXTERNE REFERITOARE LA PATERNITATEA VASILIANĂ A ANAFORALEI ATRIBUITĂ SFÂNTULUI VASILE CEL MARE

1. Primele mărturii scrise care fac referire directă sau indirectă la paternitatea acestui text euhologic sunt contemporane cu epoca în care acest sfânt părinte a trăit. În cuvântul funebru dedicat Sfântul Vasile cel Mare, rostit de prietenul său Sfântul Grigorie de Nazianz în anul 381, apare următoarea remarcă referitoare la activitatea pastorală a fostului episcop de Cezareea:

„Despre purtarea de grija și conducerea Bisericii de către acest bărbat sunt și multe alte indicii: curaj [îndrăzneală] atât față de conducători [magistrați] cât și față de cei mai puternici ai orașului; soluții lipsite de suspiciuni la diferende, care o dată pronunțate de gura sa au dobândit caracterul unei legi; ajutorări a celor din nevoi, cele mai multe duhovnicești, însă nu puține și trupești: căci adesea și acest fapt, făcut din bunătate, atinge sufletul; reguli pentru monahi, scrise și nescrise, alcătuiri de rugăciuni; împodobiri ale altarului.”¹²⁴

Referindu-se la acest pasaj, J. Gribomont a tradus expresia: „*εὐχὼν διατάξεις*” prin „reorganizarea Liturghiei”¹²⁵ iar Bernard Capelle o vede ca pe un indiciu clar al remanierii anaforalei euharistice aflate în acea perioadă în uz în Cezareea Capadociei,¹²⁶ iar pentru Sfântul Grigorie de Nazianz „*εὐχὼν διατάξεις*” este un termen definitoriu al activității pastorale a Sfântului Vasile, sugerând, pe de o parte, atât compunerea de rugăciuni noi, cât și reorganizarea de către acesta a textelor euhologice existente, pe de altă parte, definindu-l

¹²⁴ Sfântul Grigorie de Nazianz, *Cuvântul funebru*.....cap. 34,1-2, PG 36, 541C, Boulenger, p. 130: Τῆς δὲ περὶ τὴν Ἐκκλησίαν τοῦ ἀνδρὸς κηδεμονίας καὶ προστασίας, πολλὰ μὲν καὶ ἄλλα γνωρίσματα: παρηγία πρὸς ἄρχοντας τοὺς τε ἄλλους καὶ τοὺς δυνατωτάτους τῆς πόλεως: διαφορῶν λύσεις οὐκ ἀπιστοῦμεναι, ἀλλ’ ὑπὸ τῆς ἐκείνου φωνῆς τυποῦμεναι, νόμῳ τῷ τρόπῳ χρώμεναι: προστασίαι τῶν δεομένων, αἱ μὲν πλείους πνευματικαί, οὐκ ὀλίγαι δὲ καὶ σωματικαί: καὶ γὰρ καὶ τοῦτο πολλάκις εἰς ψυχὴν φέρει δι’ εὐνοίας δουλούμενον: πτωχοτροφίαι, ξενοδοχίαι, παρθενοκομίαι: νομοθεσίαι μοναστῶν, ἐγγραφοί τε καὶ ἄγραφοι: εὐχῶν διατάξεις, εὐκοσμίαι τοῦ βήματος...

¹²⁵ J. Gribomont, *Histoire du texte des Ascétiques de S. Basile* (=Bibliothèque du Muséon 32), Louvain, 1953, p. 259.

¹²⁶ Bernard Capelle, *Les liturgies “basiliennes” et saint Basile* (=Bibliothèque du Muséon 47), Louvain, 1960, p. 74.

pe marele părinte capadocian ca pe un dascăl al rugăciunii.¹²⁷ Deși este o mărturie indirectă referitoare la paternitatea vasiliană a anaforalei ce poartă numele acestui sfânt, această expresie folosită de Sfântul Grigorie Teologul este valoroasă pentru faptul că ea provine de la un bun cunoscător al activității pastorale a Sfântului Vasile și pentru că este contemporană cu epoca în care acesta a trăit.

2. În biografia Sfântului Vasile cel Mare atribuită lui Amfilohie, episcop de Iconiu († 403), se spune că la hirotonia sa ca episcop, Sfântului Vasile cel Mare s-a rugat lui Dumnezeu șase zile în șir ca să-l învrednicească a săvârși Jertfa cea nesângeroasă cu propriile sale cuvinte. În a șaptea zi, Mântuitorul i s-ar fi arătat în vis, împlinindu-i dorința. Sculându-se din somn, Sfântului Vasile cel Mare a început a vorbi și a scrie, inspirat : «Să se umple gura mea de laudă, ca să laud slava Ta, Doamne...» și celelalte din rânduiala Liturghiei.¹²⁸

3. La începutul secolului al V-lea, Faust din Bizanț, în lucrarea sa referitoare la istoria poporului armean (*Buzandaran Patmut' iwnk'*), nu doar menționează Liturghia Sfântului Vasile cel Mare ca fiind una deja cunoscută și răspândită, dar și citează întregi pasaje din textul acestei anaforale.¹²⁹

4. Pentru multe secole, cea mai explicită referire la paternitatea vasiliană a textului euhologic aflat în discuție a fost considerată lucrarea *Tractatus de traditione divinae missae*,¹³⁰ atribuită lui Proclu, patriarh al Constantinopolului între 434 și 446, în care autorul postulează existența în epoca apostolică a unei Liturghii unice, foarte lungi, a Sfântului Iacob, fratele Domnului, care ar fi fost mai apoi deliberat prescurtată de către Sfântul Vasile cel Mare, pentru a putea reține atenția unei generații mai puțin fervente de creștini:

„Mulți oarecare și alți dumnezeiești păstori și învățători ai
Bisericii dintre urmașii Sfinților Apostoli au predat ca
moștenire Bisericii expunerea mistică a Liturghiei pe care în

¹²⁷ John R.K. Fenwick, *The Anaphoras of St. Basil and St. James. An Investigation into their Common Origin* (=OCA 240), Roma, 1992, p. 21.

¹²⁸ Sfântul Amfilohie de Iconium, *Viața Sfântului Vasile cel Mare*, PG 29, 301-302.

¹²⁹ Placide de Meester, *Greques (Liturgies)*, DACL, VI, col.1599.

¹³⁰ P.G.65, 849B-852B

scris au lăsat-o [așternut-o]. Dintre aceștia însă cei dintâi și mai de seamă sunt: fericitul Clement, corifeul ucenicilor și a urmașilor Sfinților Apostoli..., dumnezeiescul Iacob, care prin sorți a primit moștenirea Bisericii Ierusalimului...Marele Vasile, care, văzând în vremurile care au urmat nepăsarea și înclinarea spre cele de jos a oamenilor, și din această cauză chibzuind despre lungimea Liturghiei..a lăsat o versiune mai scurtă să fie rostită..”¹³¹

Pe baza acestui scurt tratat, liturgiștii de la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea au postulat un sens unilateral de evoluție a anaforalei euharistice. În opinia lor, textele euharistice ale epocii primare au fost formulare euhologice complexe, care au suferit însă în decursul timpului abrevieri și simplificări, dând astfel naștere anaforalelor euharistice de mai târziu, care în mare măsură s-au păstrat până în prezent.¹³² Evidența și autenticitatea tratatului pus sub numele Sfântului Proclu¹³³ avea să fie discreditată în 1962 de către iezuitul F.J. Leroy, care a arătat faptul că lucrarea este cu siguranță o operă plastografiată, o prelucrare a tratatului antilatin despre epicleza euharistică a Sfântului Marcu al Efesului¹³⁴ alcătuită de Constantin Paleocappa, datând din secolul XVI.¹³⁵ Această discreditare a avut loc după trei decenii de la apariția lucrării lui Hieronymus Engberding¹³⁶, în care marele orientalist german a demonstrat cu o

¹³¹ PG 65, 850BC

¹³² Ipoteza fundamentală de la care se pleca era aceea a existenței dintru început a unei formular liturgic unic, identificat uneori cu textul euhologic din cartea a 8-a a Constituțiilor Apostolice, din care ar fi apărut prin simplificare toate celelalte anafore. A se vedea: Ferdinand Probst, *Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte*, Tübingen 1870, și Idem, *Liturgie des vierten Jahrhunderts und deren Reform*, Münster 1893; F.J. Moreau, *Les liturgies eucharistiques: notes sur leur origine et leur developpement*, Bruxelles, 1924; J.B. Thibaut, *La Liturgie Romaine* Paris, 1924; Paul Drews, *Untersuchungen über die sogenannte klementinische Liturgie im 8. Buche der apostolischen Konstitutionen*, Tübingen, 1906; Hans Lietzmann, *Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie* (=Arbeiten zur Kirchengeschichte 8), Berlin, 1955.

¹³³ Manualele tradiționale de patrologie nu au recunoscut dintru început paternitatea acestei lucrări: Otto Bardenhewer, în *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, IV, Darmstadt, 1962, p. 207 afirmă că autorul nu este nicicum Proclu, patriarhul Constantinopolului, ci un personaj anonim al secolului VII; J. Quasten, în volumul III al Patrologiei sale (Utrecht Antwerp, 1966), p. 525 susține că: „Fragmentul De Traditione divinae missae nu aparține lui Proclu, ci unui autor de mai târziu.”

¹³⁴ PG 160, 1088-89.

¹³⁵ F. J. Leroy, în Proclus, *"De Traditione Divinae Missae": un faux de C. Paleocappa*, *Orientalia Christiana Periodica* 28 (1962), p. 288-99.

¹³⁶ *Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie, Textgeschichtliche Untersuchungen und kritische Ausgabe* (=Theologie des christlichen Ostens 1), Münster, 1931.

argumentare filologică solidă faptul că în cazul anaforalei Sfântul Vasile cel Mare sensul evoluției textului euharistic a fost de la simplu la complex, invers decât cel descris în tratatul pseudoepigraf al lui C.Paleocappa¹³⁷, pe care îl discreditează cu aceste cuvinte: „Cu siguranță că pe bună dreptate autenticitatea acestui Logos a fost deja de secole pusă sub semnul întrebării și cu siguranță că este deja general recunoscută mai cu seamă lipsa acestuia de valoare pentru istoria Liturghiei”¹³⁸

5. În jurul anului 520, diaconul Petru, scriind o epistolă din partea monahilor din Sciția către Fulgențiu și către alți episcopi ai Africii de Nord, aflați în exil în Sardinia în timpul persecuțiilor vandalo-ariene, amintește de „rugăciunea sfântului altar a Sfântul Vasile cel Mare”, din care citează un întreg pasaj:

„Astfel și fericitul Vasile, episcopul Cezareei, în rugăciunea de la sfântul altar, pe care aproape întreg Răsăritul o folosește, spune printre alte lucruri: Dăruiește Doamne, zice, putere [virtute] și apărare [mijloc de apărare]; ne rugăm, pe cei răi buni îi fă, pe cei buni în bunătate menține-i. Căci toate le poți și nu este nimeni care să se împotrivescă ție; mântuiești, de vreme ce cu adevărat ai voit [aceasta] și nimeni s-a opus voinței Tale.”¹³⁹

Este în mod cert o mărturie evidentă a folosirii anaforalei Sfântului Vasile la un secol și jumătate de la moartea acestuia, însă lipsa de corespondență totală cu textul anaforalei așa cum este redat de Euhologiul Barberini din secolul al VIII-lea l-a făcut pe editorul Maurist al operelor Sfântul Vasile cel Mare să afirme că textul euhologic fixat în scris nu este cel original, ci unul care a suferit numeroase prelucrări.¹⁴⁰ B. Capelle va

¹³⁷ Valoarea acestui tratat constă doar în faptul că viziunea pe care o expune referitor la modul în care au apărut anaforaua Sfântului Ioan Hrisostom și cea a Sfântului Vasile aparține Sfântului Marcu al Efesului și poate fi astfel considerată drept o mărturie a tradiției patristice referitoare geneza textelor euhologice uzitate în ritul bizantin.

¹³⁸ H. Engberding, *Das eucharistische Hochgebet...*, p.XIX.

¹³⁹ *Liber de Incarnatione et Gratia* 8, PL 62,92C; cf. Fulgentius, *Epistola XVI* (seu liber Petri Diaconi et aliorum qui in causa fidei Graecis ex Oriente Romam missi fuerunt) 7, 25, PL 65, 449C: Hinc etiam beatus Basilus Caesariensis episcopus in oratione sacri altaris quam paene universus frequentat Oriens, inter caetera: Dona, inquit, Domine virtutem ac tutamentum; malos quaesimus, bonos facito, bonos in bonitatem conserva. Omnia enim potes et non est qui contradicat tibi. Cum enim volueris salvas et nullus resistit voluntati suae.

¹⁴⁰ PG 31, 153: „Astfel mi se pare că este bine cunoscut între cercetători că o oarecare Liturghie a fost scrisă de Vasile cel Mare: dar nu mai puțin este convenit faptul că [aceasta] nu ne-a parvenit nouă în forma

replica însă arătând că remarca este justă, însă textul citat de Petru diaconul nu face parte din anafora propriu-zisă rămasă neschimbată, ci din diptice, o secțiune de origine mai tardivă care a fost cel mai des supusă retușărilor.¹⁴¹ A. Raes crede că întreaga anafora a fost remaniată între secolele VI și VIII,¹⁴² însă nu este exclusă și posibilitatea ca în acest pasaj autorul să facă o citare imprecisă, din memorie.¹⁴³

6. În jurul anului 540, Leonțiu din Bizanț, un monah al lavrei Sfântul Sava din Palestina, menționează Liturgia Sfântul Vasile cel Mare ca fiind arhicunoscută și „scrisă sub inspirarea Sfântului Duh”, iar îndrăzneala lui Teodor de Mopsuestia (c 428) de a așterne în scris altă anafora o califică drept inadmisibilă.¹⁴⁴

7. Canonul 32 al Sinodului Trullan (692) condamnă practica armenilor de a nu amesteca vinul cu apă în săvârșirea Sfintei Euharistii și invocă autoritatea și vechimea practicii liturgice din cadrul Liturghiei Sfântului Iacob și a Sfântului Vasile cel Mare:

„... Iacob, fratele Domnului...care a fost primul pe scaunul Bisericii din Ierusalim și Vasile, arhiepiscopul Cezareei, al cărui renume a fost cunoscut în toată lumea, ne-au lăsat în scris tainicul ritual [al Euharistiei] și au arătat că astfel desăvârșesc potirul [umplându-l] cu apă și vin.”¹⁴⁵

Este o mărturie certă a existenței la sfârșitul secolului VII a unui text scris al anaforalei Sfântului Vasile cel Mare, formular euhologic larg răspândit și cunoscut în întreaga lume bizantină.

integrală și neschimbată, ci mai curând mutilată sau extinsă sau alterată în numeroase moduri în multe locuri. Și un oarecare Petru diaconul amintește de o oarecare rugăciune [din Liturhie] pe care nu am putut-o găsi în exemplarele noastre.”

¹⁴¹ B. Capelle, *Les liturgies “basiliennes”*..., p. 46.

¹⁴² A. Raes, *L’authenticité de la liturgie byzantine de saint Basil*, REB 16 (1958), p. 158, nota 2.

¹⁴³ I. Φουντούλη, ‘*Η Θεία Λειτουργία τοῦ Μεγάλου Βασιλείου*’, în Idem, *Λειτουργικά Θέματα Δ’*, Θεσσαλονίκη, 1979, p. 38.

¹⁴⁴ *Adversus Incongruolos et Nestor* 19, PG 86, 1368C.

¹⁴⁵ Γ.Α. Πάλλης, Μ. Ποτλή, ΣΥΝΤΑΓΜΑ ΤΩΝ ΘΕΙΩΝ ΚΑΙ ΙΕΡΩΝ ΚΑΝΟΝΩΝ, τόμος δεύτερος, Ἀθήνα, 1852, σ. 373.

8. Secolul următor aduce cu sine și apariția Codexului Barberini 336,¹⁴⁶ cea mai veche colecție de anaforale cunoscută până în prezent, în care numele Sfântului Vasile cel Mare apare menționat în debutul textului euharistic cunoscut până în prezent ca aparținând marelui părinte capadocian. Asocierea acestui formular euhologic cu numele Sfântului Vasile cel Mare, și plasarea lui înaintea celui atribuit Sfântului Ioan Gură de Aur relevă nu numai vechimea, dar și importanța pe care această Liturghie a jucat-o în lumea bizantină a acelei perioade.

Această serie impresionantă de mărturii asupra paternității vasiliene a celei mai uzitate anaforale a lumii bizantine avea să fie mai apoi valorificată în primele încercări de analiză și de stabilire a unei ediții critice a acestui formular euhologic.

¹⁴⁶ Stefano Parenti, Elena Velkovska (ed.), *L' eucologio Barberini gr. 336* (=BELS 80), Roma, 1995, p. 1-24. Textul Liturghiei Sfântului Vasile cel Mare, așa cum apare în codicele Barberini 336, este reprodus de F.E. Brightman, în *Liturgies Eastern and Western*, tomul I, Oxford, 1896, p. 309-344 precum și de Δ. Μοράιτου, *Ἡ ἀρχαιότερα μορφή τῶν λειτουργιῶν τοῦ Μ. Βασιλείου καὶ τοῦ Χρισστούμου, Θεσσαλονίκη*, 1957.

3. STADIUL CERCETĂRIILOR FĂCUTE PRIVIND ANAFORAUA SFÂNTULUI VASILE CEL MARE

Răspândirea largă a anaforalei Sfântului Vasile cel Mare a dus foarte devreme la apariția a unui impresionant număr de traduceri. Primele editări ale diferitelor versiuni ale acestui textului euhologic aveau însă să apară mult mai târziu. Astfel, în 1569 Andreas Masius a publicat la Antwerpen o traducere latină a unei versiuni siriene a Liturghiei atribuită Sfântului Vasile cel Mare, traducere incorporată mai apoi în Biblioteca Patrum apărută la Paris în 1575, omițând însă să precizeze care este originalul după care a făcut traducerea.¹⁴⁷ Masius își exprima aici părerea că textul pe care îl edita este mai vechi decât cel conținut de codicele Barberini, pentru că este mai scurt, însă influența mare și unanima acceptare a teoriei patriarhului Proclu asupra originii anaforalei Sfântului Vasile cel Mare¹⁴⁸ l-au făcut pe celebrul liturgist Eusebius Renaudot, în pofida faptului că a înglobat traducerea lui Masius în renumita sa *Liturgiarum orientalium collectio*,¹⁴⁹ să îl califice totuși pe acesta cu aceste cuvinte: „hallucinatus est”.¹⁵⁰

În 1647 dominicanul Jakob Goar a încercat o primă editare critică a textului grec al anaforalei Sfântului Vasile,¹⁵¹ în care, comentând textul editat, el a emis și o ingenioasă teorie referitoare la originea lui, conform căreia Sfântul Vasile cel Mare ar fi redactat două anaforale la un anumit interval de timp, una mai amplă și alta mai scurtă, dintre care doar acesta din urmă s-ar fi păstrat până în prezent.¹⁵²

În 1671 cardinalul cistercian Johann Bona nota existența a trei versiuni diferite ale textului anaforalei atribuite Sfântului Vasile cel Mare, și anume cea bizantină, cea folosită în cultul ortodox, cea siriacă, cunoscută prin traducerea lui Masius și o alta egipteană, conținută în traducerea latină unui vechi codex egiptean făcută de maronitul Victor Scialach și înglobată în Biblioteca Patrum.¹⁵³

¹⁴⁷ Engberding, *Das Eucharistische Hochgebet...*, p.XXII.

¹⁴⁸ PG 65, 850BC.

¹⁴⁹ Eusebius Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*, 2 volume, Frankfurt și Londra, 1847, II, p. 543-556.

¹⁵⁰ *Ibidem*, vol. I, p. XXVII și vol. II, p. 557-558.

¹⁵¹ Jakob Goar, *Εὐχολόγιον sive Rituale Graecorum*, Lutetiae Parisiorum, 1647, Venetiis, 1730.

¹⁵² *Ibidem*, p. 185. Asupra acestei teorii va reveni mai apoi Alphonse Raes în, *L'authenticité de la liturgie byzantine de saint Basile*, Revue des études byzantines 16 (1958), p. 161.

¹⁵³ Johann Bona, *Rerum Liturgicarum*, Koeln, 1674, p. 83-84.

Până la apariția în 1931 a fundamentalei lucrări a lui Hieronymus Engberding,¹⁵⁴ cercetarea liturgică a fost mai mult preocupată de analiza sensului evoluției anaforalei decât de stabilirea paternității acestui text euharistic. În acest sens au existat două mari teorii care au încercat să definească sensul evoluției Liturghiei Sfântului Vasile cel Mare.

Prima teorie postula ca autentică scrierea patriarhului Proclu al Constantinopolului, conform căreia textul anaforalei a fost deliberat prescurtat datorită unei „adaptări” a cultului la realitatea unei generații mai puțin fervente de creștini.¹⁵⁵ Astfel, Ferdinand Probst, analizând prima parte a anaforalei Sfântului Vasile cel Mare (cea până la cuvintele de instituire) și luând ca termen de comparație formularul euhologic al Constituțiilor Apostolice, considerat atunci a fi cel mai vechi model al acestui tip de anafora,¹⁵⁶ a ajuns la concluzia că marele părinte capadocian a prescurtat drastic mulțumirea adusă lui Dumnezeu pentru crearea lumii văzute, însă a amplificat în schimb secțiunea referitoare la întreaga iconomie a mântuirii.¹⁵⁷ Un deceniu mai târziu, Anton Baumstark va demonstra că o dată cu apariția marilor erezii în evoluția textului euharistic s-a făcut simțită o tendință de îngrădire și reducere a imnologiei arhaice primare de laudă pentru creație în favoarea elementului dogmatic și explicativ referitor la iconomia mântuirii.¹⁵⁸ Hans Lietzmann în 1926 a prezentat și el partea introductivă a anaforalelor Sfântului Vasile și cea a Sfântului Iacob ca fiind prescurtări ale vastei mulțumiri pentru creație a Constituțiilor Apostolice.¹⁵⁹

Cea de a doua teorie pleca de la o premisă fundamental opusă: sensul evoluției anaforalei a fost de la simplu spre complex, de la forme arhaice, sobre, simple spre altele elaborate, ample și fastuoase. Paul Drews a fost primul care a susținut această opinie în

¹⁵⁴ *Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie, Textgeschichtliche Untersuchungen und kritische Ausgabe* (=Theologie des christlichen Ostens 1), Münster, 1931.

¹⁵⁵ A se vedea supra, notele 132, 133, 134, 135.

¹⁵⁶ Ferdinand Probst, *Die Liturgie des 4. Jahrhunderts und deren Reform*, Münster, 1893, p. 134; Constituțiile Apostolice vor fi puțin mai târziu calificate cu aceeași termeni de către Anton Baumstark în: *Das eucharistische Hochgebet und die Literatur des nachexilischen Judentums*, Theologie und Glaube 2 (1910), p. 353.

¹⁵⁷ Ferdinand Probst, *Die Liturgie des 4. Jahrhunderts und deren Reform....*, p. 135. Ceea ce merită a fi subliniat este faptul că, deși autorul pe bună dreptate a remarcat o scurtare a anaforalei în secțiunea de mulțumire pentru creație, totuși el nu a observat că adăugirea suferită în partea de mulțumire pentru întreaga iconomie a mântuirii este mai amplă decât omisiunea din prima secțiune, astfel încât textul anaforalei în totalitatea lui nu a suferit o prescurtare, ci o amplificare. Deci, oarecum invers la ceea ce vroia Proclu să demonstreze. (H. Engberding, *Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie...*p.XXI.)

¹⁵⁸ Anton Baumstark, *Die Anaphora von Thmuis und ihre Uebersetzung durch den hl. Serapion*, Römische Quartalschrift 18 (1904), p. 128.

¹⁵⁹ Hans Lietzmann, *Messe und Herrenmahl*, Bonn, 1926, p. 133. Totuși, rezultatele cercetării liturgice de la sfârșitul secolului XIX și începutul secolului XX nu sunt asigurate din punct de vedere științific, datorită lipsei la acea dată a unor ediții critice ale textelor liturgice, precum și datorită incertitudinii existente asupra datării celor mai cunoscute formulare euhologice.

comentariul făcut la Liturgia clementină publicat în 1906.¹⁶⁰ El a subliniat faptul că amplul text al Constituțiilor Apostolice conține o teologie elaborată, ulterioară datei la care se crede că a fost redactat, el suferind o amplificare dogmatică în cursul istoriei, făcută de un cleric. Din păcate însă, pentru susținerea acestei ipoteze Drews nu a găsit suficiente argumente. În 1912 Theodor Schermann a reluat această opinie afirmând că: „...în decursul timpului textele euharistice au devenit nu mai scurte, ci mai lungi. Formularul euhologic al Constituțiilor Apostolice, constituie o excepție...dar el nu a avut la început forma și întinderea aceasta, ci a dobândit-o în decursul timpului.”¹⁶¹ La fel ca și în cazul lui Drews, lui Schermann îi lipsesc argumentele unei analize științifice, căci doar prin compararea diferitelor versiuni ale unui text euharistic, așa cum avea să o facă Engberding, putea să fie demonstrat în mod cert care a fost sensul evoluției lui.

a. Hieronymus Engberding

Nu se întâmplă adesea ca în istoria unei discipline teologice o lucrare să ajungă să aibă o atât de mare importanță și influență pe cât a avut-o disertația doctorală prezentată la Bonn în 1931 de către Hieronymus Engberding,¹⁶² unul din iluștrii elevi ai marelui orientalist german Anton Baumstark, întemeietorul metodei liturgice comparate.¹⁶³ Benedictinul mănăstirii Joseph Coesfeld reușea atunci o cercetare și o analiză amănunțită a tuturor (!) manuscriselor anaforalei Sfântului Vasile cel Mare, păstrate în mai toate limbile cultice orientale (arabă, armeană, etiopiană, georgiană, greacă, slavonă, și siriacă, dialectul bohairic și cel sahidic), stabilind schema de evoluție istorică a lor precum și raporturile și interferențele între ele.

Liturgistul german a demonstrat că textul acestei anaforale s-a păstrat în patru mari versiuni distincte, specifice marilor tradiții liturgice răsăritene: cea egipteană, cea armeană, cea siriană și cea bizantină. Fiecare din aceste versiuni cuprinde o multitudine de

¹⁶⁰ Paul Drews, *Untersuchungen über die sogenannte Klementinische Liturgie im 8. Buche der apostolischen Konstitutionen*, Tübingen, 1906, p. 11.

¹⁶¹ Theodor Schermann, *Einleitungen zu Remigius Storfs Übersetzung Griechischer Liturgien in: Bibliothek der Kirchenväter*, Bd. 5, Kempten und München, 1912, p. 20.

¹⁶² *Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie, Textgeschichtliche Untersuchungen und kritische Ausgabe* (=Theologie des christlichen Ostens 1), Münster, 1931.

¹⁶³ În septembrie 1998 cu prilejul împlinirii a 50 de ani de la moartea lui Anton Baumstark la Institutul Pontifical Oriental de la Roma a avut loc un congres dedicat metodologiei liturgicii comparate, iar referatele prezentate au apărut în: R.F. Taft, G. Winkler(ed.), *Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (+1948)* (=OCA 260), Roma, 2000. A se vedea și: R. Taft, *Über die Liturgiewissenschaft heute*, ThQ 177 (1997), p. 243-255.

manuscrise conținând diferitele traduceri sau variante sub care a circulat acest text euharistic. Nici una din Liturgiile ortodoxe nu a cunoscut un teritoriu atât de vast de răspândire și o astfel de mare varietate de manuscrise ca cea a Sfântului Vasile cel Mare. Tocmai acest fapt l-a determinat pe Engberding să aleagă anafora a acestei Liturghii pentru a încerca să soluționeze „importanta problemă a evoluției textului euharistic”.¹⁶⁴

Definind într-un început metoda de lucru a criticii textuale cu care va opera în analiza tuturor izvoarelor sale, autorul a listat în debutul lucrării sale cele peste 400 de manuscrise ale celor patru versiuni distincte sub care apare formularul euhologic aflat în discuție, stabilind faptul că o cercetare amănunțită a tuturor acestor manuscrise nu este necesară datorită formei și schemei bine definite și aproape invariabilă a acestui text euharistic.¹⁶⁵ Astfel, el a ales din acest număr impresionant de manuscrise doar pe cele mai vechi ale fiecărei versiuni, iar după analiza lor detaliată liturgistul german a ajuns la următoarele concluzii:

- anafora Sfântului Vasile cel Mare s-a păstrat în patru mari versiuni: cea egipteană (Äg), cea armeană (Arm), cea siriană (Syr) și cea bizantină (Byz).

- cea mai veche dintre ele este cea egipteană, urmată de cea armeană.

- cea siriană și cea bizantină au apărut mai târziu și provin dintr-un unic arhetip notat de Engberding cu Ψ .

- Ψ și versiunea armeană au la baza redactării lor un arhetip comun numit Ω , care este prelucrarea de către Sfântul Vasile cel Mare a unui străvechi formular euhologic din Cezareea Capadociei (Urgestalt), al cărui nucleu, contopit cu alte elemente liturgice egiptene (ägyptisches Heimatgut), a dat naștere textului versiunii egiptene (Äg).

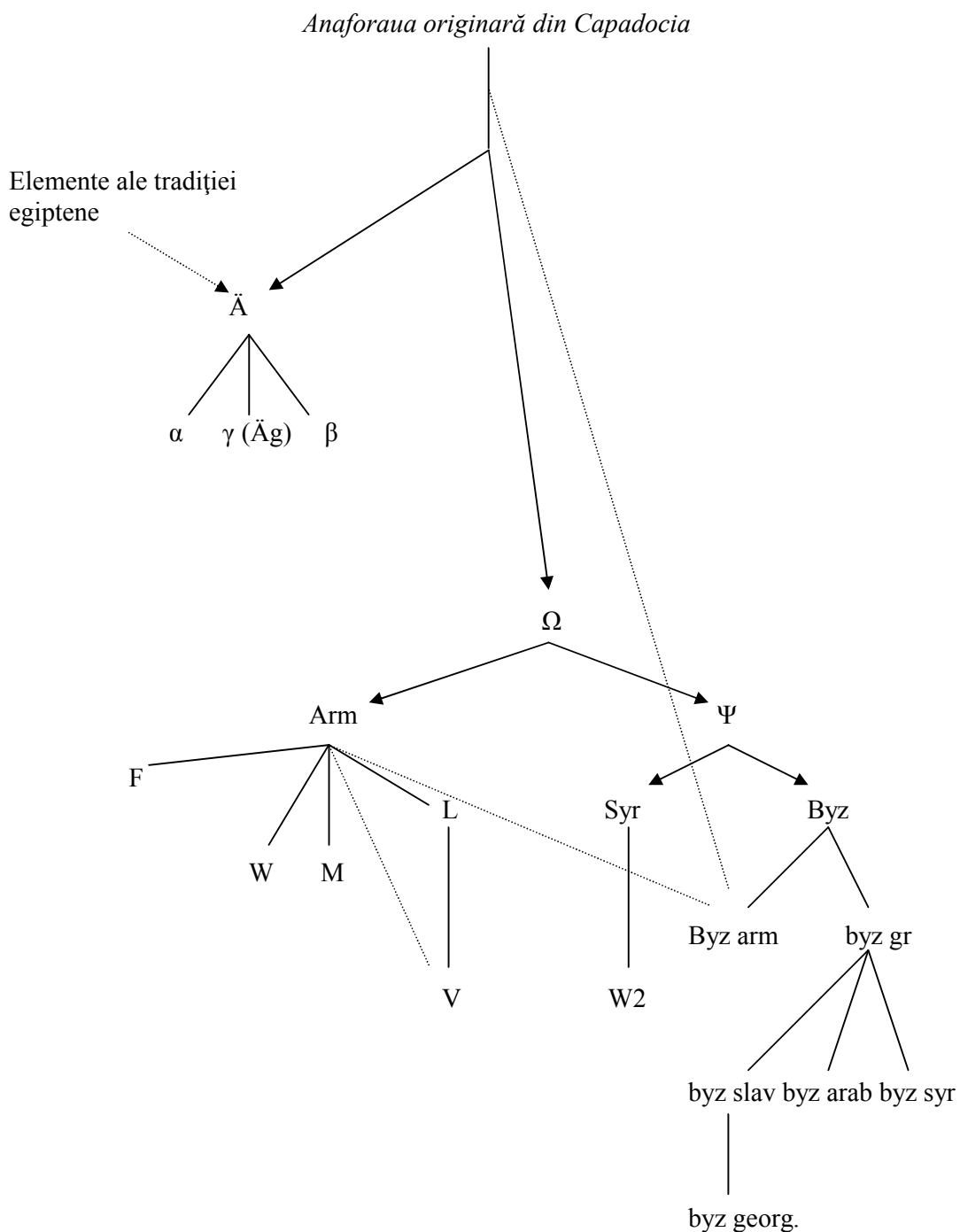
- Sfântul Vasile cel Mare a îmbogățit conținutul teologic și biblic al acestui străvechi formular (Urgestalt), dând naștere textului euhologic Ω , care stă la baza versiunii armene, siriene și bizantine. Astfel, anafora Sfântului Vasile cel Mare poartă numele nu celui care a compus-o, ci celui care a prelucrat-o.¹⁶⁶

¹⁶⁴ H. Engberding, *Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie...*, p. XXIII.

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. XXXVII.

¹⁶⁶ *Ibidem*, p. LXXXV: „...Basileios als der Verfasser von Ω , also als Bearbeiter eines Kernstückes anzusprechen ist, dass also die Basileiosliturgie ihren Namen nicht von ihrem Schöpfer, sondern von ihrem Bearbeiter erhalten hat.” Tot în acest context, Engberding remarcă însă și auspiciile de pionierat sub care se înscriu ipotezele lucrării sale: „Hier rühren wir an die Grenzen des Wissen-Könnens, und wir gestehen gern, dass auch wir noch nicht alles wünschenswerte Licht über die Textgeschichte der Ba (Basileiosanaphora) verbreiten konnten.”

Iată schema generală de evoluție a anaforei Sfântului Vasile cel Mare propusă de Hieronymus Engberding:



Engberding a analizat doar partea de început a anaforei Sfântului Vasile cel Mare, adică secțiunea cuprinsă între rugăciunea dinainte de Sanctus (cea numita Rugăciunea

teologică) și cea după Sanctus (Rugăciunea hristologică),¹⁶⁷ prezentând pe patru coloane o editare critică a textului egiptean, armean, siriatic și bizantin, toate în retroversiune în limba greacă veche. Rezultatele analizei critic comparative a acestor texte se oglindesc în stemma mai sus prezentată. Explicarea genealogiei anaforalei Sfântului Vasile cel Mare nu poate începe decât de la evidențierea trăsăturilor celei mai noi versiuni, ale celei bizantine (**Byz**) cu toate traduceri și adaptările ei la diferite spații geografice (armeană, slavă, arabă, siriatică, georgiană), continuând mai apoi cu analiza versiunii siriene (**Syr**), a celei armene (**Arm**) și încheind cu tratarea problematicii celei mai vechi versiuni, a celei egiptene (**Äg**).¹⁶⁸

A. Versiunea bizantină (Byz) are cele mai multe variante ce au fost grupate pe familii de manuscrise, în funcție de teritoriul geografic și limba în care au fost folosite.

a. Textul grec bizantin (*byz gr*)

Cele 22 de manuscrise ale acestei variante studiate de Engberding demonstrează faptul că textul grec al anaforalei Sfântului Vasile cel Mare a cunoscut în jurul anului 1000 o remaniere mai mult de ordin lingvistic și stilistic, dând naștere unui formular nou, care cu timpul l-a înlocuit pe cel vechi, se pare prin intervenția unei personalități bisericești marcante.¹⁶⁹

b. Textul slavon bizantin (*byz slav*)

Traducerea slavonă este foarte fidelă modelului grecesc, având și ea un formular vechi¹⁷⁰ și unul nou, acesta din urmă fiind mereu adaptat și conformat textului grec

¹⁶⁷ Engberding a procedat astfel din cauza lipsei unor ediții critice riguroase a acestui text euharistic, ceea ce i-a impus mai întâi editarea critică și analiza primei părți a anaforalei. Această limitare impusă de stadiul de atunci al cercetărilor avea să fie mai târziu un motiv de critică. A se vedea: John R.K. Fenwick, *The Anaphoras of St. Basil and St. James. An Investigation into their Common Origin* (=OCA 240), Roma, 1992, p. XXIV, 62.

¹⁶⁸ Textul celor patru versiuni ale anaforalei Sfântului Vasile cel Mare a fost analizat de Engberding după cele mai precise și bine definite reguli ale criticii textuale, pe care autorul le enunță în debutul lucrării sale (p. XXIII-XXV), iar cunoștințele filologice excepționale i-au permis liturgistului german să stabilească dintru început care sunt trăsăturile strict gramaticale adăugate textului euharistic odată cu traducerea lui în fiecare din limbile orientale (p.L-LVI).

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. LVIII. Formularul vechi cel mai bine păstrat este manuscrisul Barberini III, 55, și pe bună dreptate el a fost editat separat de celălalt formular mai nou. A se vedea: C.A. Swainson, *The Greek Liturgies chiefly from original authorities*, Cambridge, 1884 și F. E. Brightmann, *Liturgies Eastern and Western*, vol. 1, Oxford 1896.

¹⁷⁰ Cele mai vechi manuscrise conținând textul bizantin slav mai vechi sunt: Moscova, Synod. Bibl. 343 notat de Engberding cu C₁ și Petersburg, Soph. Bibl. 526, notat cu C₂ (*Ibidem*, p.LXI).

bizantin mai nou, astfel încât „istoria [și evoluția] textului grec bizantin își găsește perfecta oglindire în textul slavon”.¹⁷¹

c. Textul siriatic bizantin (*byz syr*)

Aceeași reproducere exactă a originalului grec poate fi găsită și în traducerea siriacă, însă ea corespunde formularului euhologic mai vechi al textului grec bizantin și nu are legătură cu anaforaua euharistică a versiunii siriene (**Syr**).¹⁷²

d. Textul arab bizantin (*byz arab*)

Ambele manuscrise¹⁷³ ce conțin traducerea arabă a textului grec bizantin demonstrează cu elocvență apartenența lor la stratul mai nou al formularului euhologic bizantin, fiind însă prelucrări diferite și independente ale arhetipului grec.¹⁷⁴

e. Textul georgian bizantin (*byz georg*)

Două sunt manuscrisele de limbă georgiană cercetate de Engberding. Primul, conținut într-un euhologion publicat la Tibilisi în 1908, este o traducere fidelă a noului text grec bizantin, iar cel de al doilea, cuprins într-un rotulus (335) din secolul XV-XVI al bibliotecii din Leningrad, și cunoscut de Engberding doar prin intermediul unei traduceri defectuoase, este un formular care diferă cu mult față de celelalte texte euhologice ale familiei bizantine de anaforale. Astfel, datorită lipsei unei analize directe a originalului, liturgistul german este silit să califice toate aceste devieri „ca influențe secundare, provenite din alte surse.”¹⁷⁵

f. Textul armean bizantin (*byz arm*)

Cele două manuscrise armenie analizate de Engberding¹⁷⁶ prezintă un text ce se distinge prin deosebiri majore de celelalte variante derivate din textul grec bizantin (*byz gr*). Lipsa unor construcții infinitivale, atât de mult folosite în vremea Sfântului Vasile cel

¹⁷¹ *Ibidem*, p. LXII.

¹⁷² *Ibidem*, p. LXII-LXIII.

¹⁷³ Primul manuscris a fost editat la Viena în 1862 de Moses Mekhat și Philipp Numer în colecția de liturghii numită *Euchologion arab*, [W], iar cel de al doilea manuscris a fost cuprins în euhologhionul intitulat *Kontakion arab*, [J] publicat la Ierusalim în 1907 de către Wahbatu'llah Sarruf.

¹⁷⁴ Engberding, *Das eucharistische Hochgebet...*, p. LXIII.

¹⁷⁵ *Ibidem*, p. LXIV.

¹⁷⁶ Este vorba de Pergamentul 15 (17) al bibliotecii de stat din Lyon [L], provenind din secolul XIV (1314) ce conține atât anaforaua armeană bizantină (*arm byz*) cât și textul versiunii armenie a anaforei Sfântului Vasile cel Mare (**Arm**), ce apare sub numele Sfântului Grigorie Luminătorul și de manuscrisul denumit *Cod. Arm. VI* al bibliotecii de stat din München [M], o transcriere făcută între 1427-1432 în mănăstirile Metzrop și Urtz după un original din anul 1298.

Mare,¹⁷⁷ folosirea deliberată în schimb a indicativului, citarea inexactă a textelor scripturistice sunt indicii care mărturisesc despre existența unui text armean foarte vechi, probabil chiar din vremea marelui părinte capadocian, sau chiar anterior lui (!), care a ajuns mai apoi să fie asimilat unui text aparținând stratului mai vechi al versiunii bizantine (**Byz**) al anaforalei Sfântului Vasile cel Mare, dând astfel naștere unui formular euharistic independent față de textul grec bizantin (*byz gr*).¹⁷⁸

B. Versiunea siriacă (Syr)

Textul acestei versiuni este cunoscut doar din traducerea latină a unui manuscris siriacă care nu s-a păstrat până în prezent, făcută în 1596 de către Andreas Masius [M]¹⁷⁹ și din colecția de texte liturgice intitulată *Missale Syriacum* a patriarhului Ignatios Ephrem II Rahmani [R].¹⁸⁰ Comparându-l cu textul versiunii bizantine (**Byz**), Engberding a demonstrat că în pofida unei originii comune (arhetipul **Ψ**) din care provin ambele formulare euharistice, cel bizantin este mai recent decât cel sirian, datorită calităților stilistice și lingvistice pe care le denotă, precum și datorită unei largi și exacte folosiri a textelor scripturistice.¹⁸¹

C. Versiunea armeană (Arm)

Dacă versiunea siriacă și cea bizantină provin dintr-un arhetip comun (**Ψ**), cea armeană se arată a fi cu mult mai veche decât acestea, avându-și originea în chiar formularul euharistic modificat de Sfântul Vasile cel Mare prin adăugiri teologice și

¹⁷⁷ A se vedea debutul textului anaforalei versiunii bizantine ce conține o amplă construcție infinitivală: ἄξιον ὡς ἀληθῶς καὶ δίκαιον καὶ πρέπον τῇ μεγαλοπρεπείᾳ τῆς ἁγιοσύνης σου σὲ αἰνεῖν, σὲ ὑμνεῖν, σὲ εὐλογεῖν, σὲ προσκυνεῖν, σοὶ εὐχαριστεῖν, σὲ δοξάζειν, Anton Hänggi, Irmgard Pahl (eds), *Prex Eucharistica*, Fribourg, 1968, p. 230.

¹⁷⁸ Engberding, *Das eucharistische Hochgebet...*, p. LXIV-LXVI: „Byz arm ist die bewußte, möglichst sorgfältige Angleichung eines alten, wohl armenischen Textes an die **Byz** Gestalt an.” “Es ist von vornherein – vorsichtig ausgedrückt mindestens mit der Möglichkeit zu rechnen, daß uns in *Byz arm* textliches Gut erhalten ist, das sogar noch über die Zeit eines Basileios hinaufreicht.” (p. LXVI).

¹⁷⁹ A se vedea supra, notele 147-150.

¹⁸⁰ I. E. Rahmani, *Missale Syriacum iuxta ritum ecclesiae apostolicae Antiochenae Syrorum*, Sharfeh, 1922, p. 172-196. Într-o altă lucrare a sa, *Les Liturgies Orientales et Occidentales*, Beyrouth, 1929, p. 403 autorul indică faptul că manuscrisul textului siriacă s-ar afla la Milano și în biblioteca seminarului Sharfeh, iar în editarea acestui formular euhologic el ar fi folosit un manuscris provenind din biblioteca sa personală, nedând însă și alte detalii. Acest fapt nu a permis lui Engberding să găsească și să cerceteze în original manuscrisele folosite la editarea textului versiunii siriace a anaforalei Sfântului Vasile cel Mare (Engberding, *Das eucharistische Hochgebet...*, p. XXXV).

¹⁸¹ Engberding, *Das eucharistische Hochgebet...*, p. LXIX.

scripturistice, notat de Engberding cu Ω , formular euhologic din care a derivat și arhetipul comun (Ψ).¹⁸²

La sfârșitul secolul V în tradiția liturgică armeană au fost asimilate o serie de anaforale provenind din lumea bizantină, mai exact din Capadocia. Astfel, toate textele liturgice cuprinse în manuscrisele versiunii armene poartă indiciile și trăsăturile textului euhologic primar bizantin.¹⁸³ Doar două manuscrise, Cod. arm. 17 al bibliotecii municipale din Lyon, [L] și Cod. arm. 6 al bibliotecii de stat din München, [M] redau integral textul anaforalei Sfântului Vasile cel Mare, ce apare însă sub numele Sfântului Grigorie Luminătorul. Un alt manuscris din biblioteca mănăstirii mechtariste din Veneția (V) cuprinde un singur pasaj din textul euhologic vasilian, iar altul, cel din biblioteca mechtaristă din Viena (W) este o parafrază mai mult sau mai puțin reușită a unor citate din cuprinsul anaforalei Sfântului Vasile cel Mare.

Un fragment mai vast din versiunea armeană a anaforalei Sfântului Vasile cel Mare se păstrează într-o cunoscută lucrare istorică a lui Faust din Bizanț, intitulată *Istoriile epice ale lui P'awstos Buzand* [*Buzandaran Patmut 'iwnk'*], notată de Engberding cu F, în care, în cartea a cincea, în capitolul 28, „la săvârșirea Sfintei Liturghii, după scoaterea [pregătirea] sfintelor Daruri, înainte de Euharistia propriu-zisă, un preot rostește pentru pocăința unui monah o lungă rugăciune în cel mai autentic stil euhologic, în cuprinsul căreia este înglobat textul anaforalei noastre începând de la crearea omului până la întruparea Mântuitorului.”¹⁸⁴ Pasajul citat în această operă corespunde textului versiunii armene (**Arm**),¹⁸⁵ iar folosirea lui într-o lucrare care plasează evenimentele descrise la

¹⁸² *Ibidem*, p. LXXI. Faptul că atât Ψ cât și Ω nu s-au păstrat până în prezent a îngreuiat mult efortul lui Engberding de a elucida istoria textului anaforalei Sfântului Vasile cel Mare. Neexistând în acel moment nici suficiente ediții critice ale diferitelor versiuni, liturgistul benedictin a ezitat să pornească în re-alcătuirea acestor formulare euhologice, sarcină ce va rămâne astfel să fie dusă la bun sfârșit de cercetarea liturgice a secolului XXI. A se vedea: Gabriele Winkler, *Recenzie la J.R.K. Fenwick, The Anaphoras of St. Basil and St. James. An Investigation into their Common Origin* (Roma 1992), în OC 78 (1994), p. 269-277; Erich Renhart, *Die älteste armenische Anaphora. Einleitung, kritische Edition des Textes und Übersetzung*, în Idem, Jasmine Dum-Tragut (ed), *Armenische Liturgien. Ein Blick auf eine ferne christliche Kultur*, Graz-Salzburg 2001, p. 93-241.

¹⁸³ O primă editare a textelor liturgice armene, folosită mai apoi și de Engberding, față de care însă acesta își și exprimă rezervele (*Das eucharistische Hochgebet*, p.LXXVI), poate fi găsită la J. Catergian, P. J. Dashian, *Die Liturgien der Armenier. Übersetzung der griechischen, syrischen und lateinischen Liturgien*, Wien, 1897. O primă traducere într-o limbă europeană a versiunii armene a anaforalei Sfântului Vasile cel Mare va fi făcută de Charles Renoux în *L'anaphore arménienne de Saint Gregoire L'Illuminateur*, în Bernard Botte (ed.), *Eucharisties d'Orient et d'Occident*, vol 2 (=Lex Orandi 47), Paris, 1970, p. 83-108.

¹⁸⁴ Engberding, *Das eucharistische Hochgebet*..., p.LXXXIII.

¹⁸⁵ Engberding consideră că acest pasaj derivă dintr-un formular euhologic mai „elenizat” al textului versiunii armene (**Arm**), *Ibidem*, p.LXXXIII.

scurt timp după moartea patriarhului Nerses († iulie 373), reprezintă termenul ante quem formularul euhologic prelucrat de Sfântul Vasile cel Mare (Ω) a fost redactat.¹⁸⁶

Textul versiunii armene se arată astfel, nu doar prin vechimea lui, dar și prin atenta conservare a unor elemente arhaice tradiționale ale cultului armean, a fi o componentă esențială în elucidarea istoriei anaforalei Sfântului Vasile cel Mare.

D. Versiunea egipteană (Ä)

Textul acestei versiuni în cele trei prelucrări ale lui, cea egipteană-etioopiană (α),¹⁸⁷ cea egipteană coptă [bohairică] (β)¹⁸⁸ și cea egipteană greacă (γ sau Äg)¹⁸⁹ a fost mult timp ignorat, fiind considerat fie ca neavând nici o legătură cu cel al versiunii bizantine¹⁹⁰, fie ca fiind o prescurtare a acestei versiuni, adică o apariție ulterioară.¹⁹¹ Engberding însă, comparând toate versiunile anaforalei Sfântului Vasile cel Mare între ele, a ajuns la concluzia că, începând de la imnul angelic (de la ἐπινύκιοσ..), tot ce apare în Äg, în afara unor dezvoltări ulterioare, poate fi găsit atât în **Arm**, **Syr** și **Byz**, versiuni care au toate ca arhetip comun formularul euhologic prelucrat de Sfântul Vasile cel Mare și notat cu Ω.

¹⁸⁶ „Somit dürfen wir schließen, dass Ba Ω bereits kurz nach dem Tode des hl. Basileios († 379) in Armenien bekannt war.” *Ibidem*, p.LXXXIII. Nina Gasoian datează acest izvor istoric în jurul anului 470, iar această folosirea a textului versiunii armene, cea mai veche atestată de manuscrise, vorbește despre o largă răspândire în secolul V a anaforalei Sfântului Vasile cel Mare în tradiția liturgică armeană. A se vedea: Nina Gasoian (ed.) *The Epic Histories Attributed to P'awstos Buzand (Buzandaran Patmut' iwnk')*, Translation and Commentary by Nina Gasoian (=Harvard Armean Texts and Studies 8), Cambridge, 1989, p. 57; Idem, *L'église arménienne et le grand schisme de Orient*, Louvain 1999, p. 25-27; Erich Renhart, *Die älteste armenische Anaphora*..., p. 123-124.

¹⁸⁷ Textul etiopian al versiunii egiptene a anaforalei Sfântului Vasile cel Mare este redat de P. Coulbeaux în *Ordnung der Liturgien der katholischen Kirche der Christen in Äthiopien*, Asmara, 1907 și de Sebastian Euringer în *Die äthiopische Anaphora des heiligen Basilus* (Orientalia Christiana 98) Roma, 1934, p. 147-201.

¹⁸⁸ Raphael Tuki, *Missale coptice et arabice*, Roma, 1736; Josephus Aloysius Assemani, *Codex Liturgicus Ecclesiae Universae*, cartea IV, partea IV, Roma 1754 și retipărită la Paris și Leipzig în 1902, p. 1-92.

¹⁸⁹ Principalul manuscris folosit de Engberding pentru textul grec al versiunii egiptene al anaforalei Sfântului Vasile cel Mare este Graec.325 (sec.XIV) din Biblioteca Națională din Paris, manuscris ce a fost publicat de Eusebius Renaudot, în *Liturgiarum orientalium collectio*, vol. 1, Frankfurt, 1847, p. 57-85, de Josephus Aloysius Assemani în *Codex Liturgicus Ecclesiae Universae*, cartea VII, partea I, Paris și Leipzig în 1902, p. 45-86 și de PG 31, 1629-1656. Acest manuscris va fi folosit în cercetarea de față și sub numirea de Äg ca fiind textul reprezentativ al acestei versiuni.

¹⁹⁰ În nota introductivă a textului grec al versiunii egiptene (γ) redat în PG 31, 1629-1656 se face următoarea remarcă: „Este unanim recunoscut de către cercetători că această Liturghie care poartă numele Sfântului Vasile nu este a acestui mare bărbat...” iar Theodor Schermann în *Ägyptische Abendmahls-liturgien des 1. Jahrtausends* (=Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums 6), Paderborn, 1912, p. 165, nota 2, ține să precizeze: „...Înrudirea dintre versiunea egipteană și cea bizantină a anaforalei Sfântului Vasile cel Mare este foarte restrânsă...”. Engberding califică prima afirmație drept falsă, iar pe cea de a doua ca prematură (*Das eucharistische Hochgebet*., p. LXXIII)

¹⁹¹ Anton Baumstark, *Die Messe im Morgenland*, Kempten und München, 1906, p. 72: „...[acest text] nu este nimic altceva decât o prelucrare prescurtată și adaptată uzului egiptean a formularului bizantin basilian.”

Raportând textul grec al versiunii egiptene (**Äg**) la acest arhetip comun **Ω**, Engberding a făcut următoarele precizări:

1. Există o asemănare între Liturghia Sfântului Marcu,¹⁹² cea a Sfântului Iacob¹⁹³ și textul versiunii egiptene **Äg** în ceea ce omite comparativ cu textul arhetipului **Ω** în pasajul care vorbește despre întreaga iconomie a mântuirii, pasaj caracterizat în aceste străvechi anaforale euharistice printr-un stil dens și concis, specific kerygmei apostolice neavând speculațiile teologice pe care le conține arhetipul **Ω**.¹⁹⁴

2. Textul versiunii egiptene **Äg** se arată prin stilul concis a fi un formular euharistic mai vechi decât cel al arhetipului **Ω**, constituind nucleul kerigmatic din care prin adăugiri teologice și scripturistice a apărut textul acestui arhetip. Stilul teologic elaborat al arhetipului **Ω**, caracterizat de o abundentă folosire a unui limbaj biblic extrem de bine selectat, în care peste 4/5 din întregul anaforalei este text scripturistic, constituie nota caracteristică a unui formular euhologic apărut ulterior.¹⁹⁵

3. Date fiind asemănările dintre textul versiunii egiptene cel al anaforalei Sfântului Marcu și a Sfântului Iacob, este exclusă posibilitatea ca **Äg** să fie o prescurtare a lui **Ω**, în sensul unei ajustări și eliminări în decursul timpului a textelor scripturistice și a

¹⁹² Textul acestei străvechi Liturghii egiptene folosit în tradiția cultică alexandrină înainte de apariția versiunii egiptene a anaforalei Sfântului Vasile cel Mare poate fi găsit la: F. E. Brightmann, *Liturgies Eastern and Western*, vol 1, Oxford 1896, p. 125-134; Anton Hänggi, Irmgard Pahl, *Prex Eucharistica*, Fribourg 1968, p. 101-123.

¹⁹³ Originile Liturghiei Sfântului Iacob pot fi găsite în tradiția liturgică ierusalimiteană ce a fuzionat cu cea antiohiană dând naștere “ritului antiohian patriarhal”. A se vedea: F.E. Brightmann, *Liturgies Eastern and Western*, vol. 1, Oxford 1896, p. 30-68; Anton Hänggi, Irmgard Pahl, *Prex Eucharistica*, Fribourg 1968, p. 244-261; B.– Ch. Mercier, *La liturgie de saint Jacques. Édition critique du text grec avec traduction latine*, în *Patrologia Orientalis* 26 (1946), p. 115-223.

¹⁹⁴ Asemănarea între textul versiunii egiptene **Äg** și cel al anaforalei Sfântului Marcu și al Sfântului Iacob se bazează doar pe ceea ce omite aceste formulare liturgice comparativ cu lungul și elaboratul text al arhetipului **Ω**. În acest punct demonstrația lui Engberding riscă să intre în contradicție cu unul din principiile criticii textuale prezentate în debutul lucrării sale: “Dacă un document coincide doar privitor la omisiuni cu o altă grupă de documente, însă nu are alte asemănări cu acestea, atunci omisiunile nu pot fi folosite ca argumente pentru a demonstra existența vreunei relații între ele.” (principiul 6, *Das eucharistische Hochgebet...*, p. XXIV). Rămâne astfel în mod necesar de făcut demonstrația că în pofida independenței și diferențelor lor, asemănările între cele trei formulare euhologice nu se limitează doar la omisiuni, pentru a putea fi “asigurată” din punct de vedere științific presupunerea că textul versiunii egiptene **Äg** ar avea aceeași vechime cu cea a anaforalelor Sfântului Iacob și a Sfântului Marcu. Textul egiptean denotă însă anumite elaborări teologice, precum și excizii pe care celelalte două formulare euhologice nu le au, ceea ce ar putea duce la concluzia că el este mai recent decât acestea, provenind din prelucrarea unui text euharistic mai vechi, direct înrudit cu cel al anaforalelor Sfântului Marcu și a Sfântului Iacob.

¹⁹⁵ Apariția arhetipului **Ω** prin prelucrarea și îmbogățirea teologică și scripturistică a străvechiului formular euhologic egiptean **Äg** s-a datorat, în opinia lui Engberding, unei modificări în ethos petrecute în tradiția bisericească a primelor veacuri: Ceea ce întru începuturi a fost exprimat într-o manieră densă, kerigmatică, cum a fost de pildă Simbolul Apostolic, a ajuns mai apoi, odată cu evoluția vieții bisericești să fie expus în formulări teologic-speculative, cum a fost și cazul în redactarea Simbolului de credință niceo-constantinopolitan. (Engberding, *Das eucharistische Hochgebet...*, p. LXXVI).

speculațiilor teologice, tocmai a acelor elemente pe care Sfântul Vasile cel Mare a vrut să le conțină textul euharistic, pentru că este greu de imaginat cum cel care ar fi operat această prescurtare – în contradicție cu sensul general al evoluției anaforalei euharistice¹⁹⁶ – ar fi putut prin excizie să elimine tocmai acele elemente din textul arhetipului **Ω** pentru a rezulta exact cadrul pasajului privind iconomia mântuirii conținut în anafora euharistică a Sfântului Marcu și cea a Sfântului Iacob.

Concluzia lui Engberding este că în cazul anaforei Sfântului Vasile cel Mare evoluția ei nu a fost de la un formular mai lung spre unul mai scurt, ci invers, de la concisul și simplul kerigmatic la amplul și elaboratul dat teologic.¹⁹⁷ Textul versiunii egiptene este astfel în mod cert mai vechi decât cel al arhetipului **Ω**, căci în el s-a păstrat nucleul unei vechi anafore pre-vasiliene din Capadocia pe care s-au grefat și alte numeroase elemente cultice, specifice tradiției egiptene (Ägyptisches Heimatgut), nucleu care mai apoi avea să fie prelucrat de marele părinte capadocian, dând astfel naștere arhetipului **Ω**.¹⁹⁸ Partea de debut a textului versiunii egiptene, cea până la imnul angelic, diferă însă de restul anaforei, purtând amprenta stilului euhologic egiptean, fiind probabil un produs al tradiției liturgice locale, în care mai pot fi depistate câteva fraze sau pasaje ale textului euharistic original.¹⁹⁹

Concluzia finală a studiului lui Hieronymus Engberding este că Sfântul Vasile nu a fost cel care a creat nucleul versiunii egiptene **Äg**, ci doar cel care a revizuit și extins acest străvechi formular prin adăugiri teologic-hristologice și biblice.²⁰⁰ Raportarea Sfântului Vasile la acest formular euharistic egiptean care poartă numele lui rămâne însă pentru

¹⁹⁶ A se vedea: Hans Lietzmann, *Messe und Herrenmahl, Eine Studie zur Geschichte der Liturgie*, Berlin 1955. Fritz Hamm, *Die liturgischen Einsetzungsberichte im Sinne vergleichender Liturgieforschung untersucht* (=Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen 23), Münster, 1928.

¹⁹⁷ *Ibidem*, p. LXXVI. Engberding se ferește însă să absolutizeze rezultatele cercetării sale: „Cercetării liturgice ulterioare îi revine acum sarcina urgentă, independent de opiniile exprimate aici și cele unanim acceptate, de a chestiona din nou evoluția anaforalei euharistice și de a analiza în ce măsură evoluția anaforalei Sfântului Vasile cel Mare este un caz unic sau trebuie privit ca unul tipic [paradigmatic]. *Ibidem*, p. LXXVII.

¹⁹⁸ Engberding, *Das eucharistische Hochgebet...*, p. LXXVI. Pentru a demonstra că arhetipul **Ω** este o prelucrare a Sfântului Vasile cel Mare, Engberding îl raportează la scrierile acestui sfânt părinte, găsind câteva pasaje din Ὑπομνήματα διατάξεις [PG 31, 913 BC, 1329A] identice în expresii cu textul acestuia.

¹⁹⁹ Engberding, *Das eucharistische Hochgebet*, p. LXXIX.

²⁰⁰ *Ibidem*, p.LXXV. Engberding citează două pasaje din scrierile Sfântului Vasile cel Mare pentru a argumenta cea îmbogățirii formularului euharistic prin adăugiri biblice și teologice: 1. În Ascticele sale, Sfântului Vasile cel Mare îndeamnă la folosirea în lauda adusă lui Dumnezeu mai curând cuvinte ale Sfintei Scripturi decât cele ale mitologiilor păgâne [ἔταν δοξολογήσης αὐτὸν (Dumnezeu), μὴ πλανώμενος τὸν νοῦν ὧδε κακέῃσε, μηδὲ Ἑλληνικῶν μυθολογιῶν, ἀλλ' ἀπὸ τῶν ἁγίων Γραφῶν ἐκκληγόμενος.] PG 31, 1329A. 2. În alte două pasaje din scrierile sale el se arată a prefera lauda adusă lui Dumnezeu pentru taina cea mare a economiei mântuirii, față de cea adusă pentru crearea lumii văzute și nevăzute: PG 31, 253C, și 913A.

liturgistul german greu un subiect greu de elucidat: A prelucrat sau nu părintele capadocian nucleul vechii anaforale din Cezareea înainte ca acesta să fie preluat de tradiția cultică egipteană? Engberding admite că nucleul versiunii egiptene este în mod cert anterior perioadei în care Sfântului Vasile cel Mare a trăit, astfel încât acest text euhologic nu poate fi raportat nicicum la personalitatea acestui mare sfânt părinte, însă îi poartă numele în virtutea unui străvechi obicei de a denumi Liturghia unei metropole după numele unui episcop marcant al acesteia, cum a fost și cazul Liturghiei Sfântului Marcu și a Sfântului Iacob. Astfel, în viziunea lui Engberding, **Äg** ar reproduce fidel vechea Liturghie din Cezareea, la care s-au adăugat elemente specifice ale tradiției cultice egiptene.²⁰¹

Liturgistul benedictin nu exclude însă și posibilitatea ca formularul euharistic capadocian să fi pătruns în tradiția cultică a Egiptului purtând nu doar numele Sfântului Vasile, dar și semnele unei prelucrări făcute de marele ierarh. Faptul că textul versiunii armene, bizantine și egiptene are înainte de începutul anaforalei euharistice o rugăciune ce aparține în mod cert Sfântului Vasile cel Mare²⁰², și care conține o serie de elemente comune cu **Äg**, l-a determinat pe liturgistul german să își nuanțeze opinia despre originea și evoluția acestui text euharistic: “În acest caz – precizează Engberding – trebuie să ne imaginăm lucrurile astfel... Egiptul a preluat din nord un formular euharistic care deja purta atât în cadrul cât și în afara anaforalei euharistice semne ale unei elaborări din partea Sfântului Vasile cel Mare (a se observa și evidentul fapt că doar **Äg** și Liturghia lui Nestorie²⁰³ conțin expresia *ὅς ἡγάπησεν*), dar în esență a păstrat încă vechea formă, pe când celelalte teritorii au preluat formularul nou..Însă acestea nu sunt decât simple

²⁰¹ Engberding, *Das eucharistische Hochgebet...*, p. LXXXVI.

²⁰² Denumirea de *Εὐχὴ τῆς προσκομιδῆς* dată acestei rugăciuni a fost întru începuturi folosită ca sinonim pentru întreg textul anaforalei euharistice, iar atribuirea ei Sfântului Vasile cel Mare ar putea justifica, în opinia lui Engberding, denumirea anaforalei euharistice egiptene cu numele marelui părinte capadocian. Această rugăciune, așa cum apare ea în textul bizantin al anaforalei Sfântului Vasile cel Mare, se compune din două formulare euhologice ce alcătuiesc un tot unitar, primul fiind o cerere de binecuvântare a intrării preotului și al doilea o rugăciune pentru aducerea darurilor. A se vedea: H. Engberding, *Die Εὐχὴ τῆς προσκομιδῆς der byzantinischen Basilisliturgie und ihre Geschichte*, Le Museon 79 (1966), p. 287-313; Robert Taft, *The Great Entrance* (=Orientalia Christiana Analecta 200), Roma, 1978, p. 364-369; S. Verhelst, *La seconde partie de la deuxième prière de Saint Basil*, Le Museon 111 (1998), p. 157-172.

²⁰³ Este cert și a fost demonstrat științific de Anton Baumstark faptul că autorul anaforalei lui Nestorie a folosit în redactarea acestui text euharistic un formular euhologic bizantin al anaforalei Sfântului Vasile cel Mare, iar faptul că doar textul versiunii egiptene și cel al Liturghiei lui Nestorie conțin expresia: *ὅς ἡγάπησεν* poate fi un indiciu al existenței a două sau mai multe prelucrări vasiliene a străvechiului text euhologic capadocian ce au fost cunoscute în tradiția liturgică răsăriteană. (A se vedea: Anton Baumstark, *Die Chrysostomusliturgie und die syrische Liturgie des Nestorios*, *Χρυσοστόμικα*, Studi e ricerche intorno S. Giovanni Crisostomo a cura del comitato per il XV^o Centenario della sua morte, Roma 1908, p. 771-857 și Idem, *Zur Urgeschichte der Chrysostomusliturgie*, *Theologie und Glaube* 5 (1913), p. 299-313.)

ipoteze.”²⁰⁴ Cu alte cuvinte, nu este exclusă posibilitatea ca textul egiptean ce poartă numele Sfântului Vasile să fie o primă și sumară prelucrare a anaforalei din Cezareea, iar textul arhetipului Ω să reprezinte în acest caz o elaborare mai amplă a aceluiași formular originar din Capadocia, făcută mai târziu de marele părinte capadocian prin îmbogățirea lui cu elemente teologice și biblice, dând astfel naștere unui formular euhologic nou, care s-a și impus în cele din urmă în tot Răsăritului ortodox.

Rezumativ, rezultatele cercetării lui Hieronymus Engberding pot fi sintetizate astfel: Sfântul Vasile cel Mare a folosit un vechi formular euharistic aflat în vremea sa în uz în Cezareea Capadociei pe care l-a prelucrat și a elaborat astfel prin adăugiri teologice, exprimate într-un impecabil limbaj biblic, un nou text euhologic care va deveni arhetipul Ω din care au apărut prin traduceri și adaptări la tradițiile liturgice locale versiunea armeană pe de o parte, iar pe de alta versiunea siriacă și cea bizantină, derivând dintr-un formular comun Ψ . Textul prelucrat de Sfântul Vasile cel Mare a cunoscut mici retușări în următoarele 4 secole, ajungând la forma pe care o conservă codicele Barberini gr 336 [B] din secolul VIII,²⁰⁵ iar în jurul anului 1000 o personalitate bisericească marcantă a vremii a remaniat lingvistic și stilistic acest formular euharistic, dând naștere unui nou text euhologic care cu timpul l-a înlocuit pe cel vechi. Aceeași revizuire va fi apoi efectuată și în cazul textului bizantin siriacă și armean în încercarea de a le face să coincidă cu formularul grec revizuit. În textul armean prelucrat se văd urme clare ale compunerii a două anaforale distincte, a uneia străvechi, probabil pre-vasiliană, și a alteia recente, asemănătoare celei păstrate în codicele Barberini.

În opinia lui Engberding, vechiul formular din Cezareea Capadociei a pătruns în Egipt într-o formă pe care Sfântul Vasile cel Mare nu a prelucrat-o, și acolo, în urma adaptării la tradiția liturgică locală a dat naștere textului grec al versiunii egiptene $\mathbf{\tilde{A}g}$, care datorită provenienței sale a fost pus sub numele marelui ierarh.

Studiul lui Hieronymus Engberding este o primă etapă parcursă de cercetarea liturgică în elucidarea istoriei anaforalei Sfântului Vasile cel Mare. Importanța majoră a

²⁰⁴ “Dann müßten wir uns den Gang der Dinge so erklären, daß Ägypten vom Norden ein Formular empfing, das zwar schon außerhalb wie innerhalb der $\epsilon\upsilon\chi\alpha\rho\iota\sigma\tau\iota\lambda\alpha$ Spuren einer Weiterbildung durch Basileios aufwies (vgl. Auch die ganz auffallende Tatsache, daß nur $\mathbf{\tilde{A}g}$ und Ne die Stelle 20,22 $\theta\varsigma \eta\gamma\acute{\alpha}\pi\eta\sigma\epsilon\nu$ bieten), aber im wesentlichen noch die alte Gestalt bewahrt hatte, während die anderen Gebiete das neue Hochgebet übernahmen. Doch kommen wir da über Vermutungen nicht hinaus.” *Ibidem*, p.LXXXVI.

²⁰⁵ Stefano Parenti, Elena Velokovska (eds.), *L' Eucologio Barberini Gr. 336* (=Bibliotheca «Ephemerides Liturgicae Subsidia» 80), Roma, 1995.

acestei lucrări rezidă în acrivia științifică cu care au fost grupate și analizate toate manuscrisele cunoscute la acea dată, dar mai ales în veridicitatea schemei generale de evoluție a textului euharistic vasilian pe care Engberding a reușit să o demonstreze în amplul și bine documentatul său studiu.

Deși mai toate concluziile lucrării sale au fost unanim acceptate de cercetarea liturgică ulterioară, câteva observații critice pot fi aduse lucrării marelui orientalist german:

– Accentul în studiul său cade nu pe conținutul teologic-liturgic al anaforalei, ci pe analiza critic-textuală a unei anumite secțiuni a acestui formular euhologic.²⁰⁶

– Demersul demonstrației sale este strict filologic, neluând în discuție structura generală a textului euharistic.²⁰⁷

– Adaptarea textelor euharistice la fiecare din tradițiile liturgice locale, la etosul emoțional și tradițional al fiecărui popor nu este suficient subliniată de Engberding tocmai referitor la textul versiunii bizantine și egiptene.²⁰⁸ De asemenea, liturgistul german se arată interesat în a stabili corespondențe cu opera Sfântului Vasile cel Mare doar privitor la textul versiunii bizantine, ignorând și o posibilă raportare la lucrările marelui părinte capadocian și a textului versiunilor egiptene, siriene și armene.²⁰⁹

– Problema controversată a versiunii egiptene **Äg** a anaforalei Sfântului Vasile cel Mare, a raportului ei cu opera marelui ierarh capadocian, rămâne și după studiul

²⁰⁶ Engberding afirmă chiar în debutul lucrării sale prioritatea pe care o acordă în studiul său nu conținutului, ci cuvintelor, adică impregnării palpabile a conținutului noetic, obținând astfel un mijloc de demonstrație mult mai credibil. [“die unsrige Arbeit hat gegenüber anderer Arbeiten...den Vorteil daß sie nicht zunächst den Inhalt sprechen läßt, sondern die Worte, die scharf erfaßbare Prägung des gedanklichen Gehaltes, und dadurch ein viel zuverlässigeres Beweismittel erhält”], *Das eucharistische Hochgebet*. p.XXV. Limitarea impusă de condițiile de atunci ale cercetării liturgice, care au dus la analiza doar a unei părți din textul anaforalei Sfântului Vasile cel Mare și la imposibilitatea reconstituirii străvechilor formularelor euharistice **Ω** și **Ψ** nepăstrate până în prezent, va încerca Engberding să o depășească prin studiile sale publicate mai târziu: H. Engberding, *Das anaphorische Fürbittgebet der Basiliusliturgie*, OC 47 (1963), 49 (1965); Idem, *Das anaphorische Fürbittgebet der syrischen Basiliusliturgie*, OC 50 (1966); Idem, *Das anaphorische Fürbittgebet der älteren armenischen Basiliusliturgie*, OC 51 (1967).

²⁰⁷ A se vedea: John R.K. Fenwick, *The Anaphoras of St. Basil and St. James*..., p. 26-27.

²⁰⁸ Într-o epocă în care oralitatea și improvizația erau încă prezente în cult, în mod cert fiecare formular euhologic, care a fost preluat de o altă tradiție liturgică decât cea originară, a fost supus unui proces de acomodare prin modificări structurale și formale. Astfel, în toate versiunile anaforalei Sfântului Vasile cel Mare aceste elemente sunt prezente și trebuie luate în considerare. A se vedea: Todd Johnson, *Recovering Ägyptisches Heimatgut: An Exercise in Liturgical Methodology*, QL 76 (1995), p. 182-198.

²⁰⁹ Lipsa aceasta a fost sesizată foarte curând și încercări de analiză a raportului între versiunile acestui text euharistic și operele Sfântului Vasile cel Mare au fost făcute de H. Lubatschivskyj în: *Des Heiligen Basilius liturgischer Kampf gegen den Arianismus, Ein Beitrag zur Textgeschichte der Basiliusliturgie*, Zeitschrift für katholische Theologie 66 (1942), p. 20-38 și de B. Capelle, în: *Les liturgies basiliennes et S. Basile*, în J. Doresse, E. Lanne, *Un témoin archaïque de la liturgie copte de S. Basile*, Louvain, 1960, p. 45-74.

liturgistului german un subiect puțin elucidat, fapt care va provoca o întreagă “reacție post Engberding” în lumea cercetării liturgice.²¹⁰

b. Receptarea tezelor lui Engberding în cercetarea liturgică din primele decenii ale secolului XX.

Deși, imediat după publicare, lucrarea lui Engberding a fost unanim apreciată²¹¹ pentru acrvia științifică cu care a reușit editarea critică a textului celor patru versiuni, totuși unele din rezultatele cercetării sale au fost critic chestionate de unii liturgiști ai acelei epoci. Brinktrinke în recenzia făcută studiului lui Engberding remarcă:²¹²

“Dar... încă mai există câteva întrebări care (așa cum și Engberding admite) așteaptă o soluție mulțumitoare, astfel, în mod special, problema cum s-a ajuns ca străvechea anafora pe care Sfântului Vasile cel Mare avea *mai apoi* să o prelucraze să primească numele *lui*. Engberding a încercat să dea două încercări de soluționare, dar enigma nu a fost cu totul elucidată.”²¹³

Cum a ajuns în Egipt o anafora pre-vasiliană, și *cum* a ajuns să fie ea pusă sub numele marelui ierarh, devenind astfel principalul text euhologic în Biserica Alexandriei, sunt întrebări rămase fără un răspuns satisfăcător din partea liturgistului benedictin, la care însă J. M. Hanssens, la un an după apariția studiului lui Engberding, avea să propună o soluție originală:²¹⁴ Sfântul Vasile cel Mare nu a revizuit doar un formular preexistent, ci *a creat* un text euhologic nou, care datorită renumelui și poate chiar prin aportul personal al marelui ierarh a ajuns foarte devreme să fie cunoscut în Egipt. Recenzia lungă, adică

²¹⁰ Unul din motivele pentru care concluziile lui Engberding referitoare la textul versiunii egiptene pot fi chestionate este folosirea unor manuscrise relativ recente, datând din secolele XII și XIV, liturgistului german nefiindu-i cunoscut în 1931 importantul manuscris din secolul al VII-lea, publicat în 1960 de Doresse și Lanne, care a schimbat multe din datele problemei textului egiptean.

²¹¹ Cele mai importante recenzii ale lucrării publicate de Engberding aparțin câtorva liturgiști de seamă, precum:

a. Th. Belpaire, în *Irenikon* 8 (1931), p. 761-763.

b. A. Rücker, în *OC* 6 (1931), p. 264-267.

c. O. Heiming, în *JLW* 11 (1931), p. 302-304.

d. J.M. Hanssens, în *Orientalia Christiana* 26 (1932), p. 220-223.

e. V. Grumel, în *Échos d' Orient* 31 (1932), p. 470-472.

f. J. Brinktrinke, în *Theologische Revue* 31 (1932), p. 326.

g. J. Jungmann, în *Zeitschrift für katholische Theologie* 56 (1932), p. 467-468.

²¹² *Theologische Revue* 31 (1932), p. 326.

²¹³ Problema este creată de imposibilitatea de a putea da o explicație logică faptului cum anafora din Cezareea, neprelucrată încă de Sfântul Vasile cel Mare și ajunsă astfel în Egipt, poartă numele marelui ierarh.

²¹⁴ *Orientalia Christiana* 26 (1932), p. 220-223.

formularul vasilian prelucrat, așa cum apare în textul arhetipului **Ω**, aparține însă unuia din primii succesori ai marelui ierarh în scaunul din Cezareea Capadociei.²¹⁵

“În fapt, oricine compară diferitele versiuni ale anaforalei Sfântului Vasile cel Mare va observa cu ușurință faptul că mulțumirea pentru întrupare și iconomia a mântuirii nu lipsesc nicidecum din recenzia scurtă (textul compus de Sfântul Vasile cel Mare și care constituie nucleul versiunii **Äg**), și, iarăși, că acele pasaje care sunt mai lungi în celelalte versiuni (**Arm, Byz, Syr**) decât în **Äg** nu sunt altceva decât amplificări, astfel încât nimic nu ne împiedică de a atribui și cea mai veche și mai scurtă recenzie Sfântului Vasile cel Mare și de a considera amplificarea ce a dat naștere arhetipului **Ω** să fi fost făcută mai târziu, (nu mult mai târziu)”²¹⁶.

Benedictinul Odilo Heimig este cel care a încercat să dea o replică ipotezelor lui Hanssens și obiecțiilor acestuia privind studiul lui Engberding, amintind în primul rând faptul că liturgistul german a recunoscut în concluziile lucrării sale existența unei “reminiscente” neelucidate, (referindu-se la problema textului versiunii egiptene) însă, adaugă Heimig, “ea nu înseamnă nimic dacă demonstrația filologică este făcută într-o manieră impecabilă, iar ceea ce a fost demonstrat rămâne valabil, chiar dacă mai există lucruri neelucidate din cauza lipsei unor mărturii externe referitoare la textul versiunii egiptene.”²¹⁷ În ceea ce privește însă atribuirea redactării arhetipului **Ω** unui urmaș al Sfântului Vasile cel Mare, Heimig amintește de termenul ante quem indicat de Engberding

²¹⁵ Prezența în nucleul anaforalei egiptene a celor două elemente clasificate de Engberding ca specific “vasiliene”, adică accentuarea mulțumirii pentru iconomia mântuirii și folosirea largă a textelor scripturistice, este pentru Hanssens un indiciu suficient pentru a demonstra faptul că Sfântul Vasile cel Mare a compus acest nucleu, care, pe de o parte, va fi preluat de tradiția liturgică egipteană, iar pe de altă parte, prelucrat de un urmaș al marelui ierarh în scaunul din Cezareea va deveni formularul comun **Ω**. Însă doar simpla prezență sau absență a celor două trăsături într-un text euharistic (în acest caz textul versiunii egiptene) nu constituie o mărturie suficientă în a susține sau a infirma paternitatea vasiliană unui formular euhologic, o confruntare cu operele Sfântului Părinte fiind absolut necesară.

²¹⁶ P. Hanssens, *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus*, III, Roma, 1932, p. 577-578. În acest pasaj, Hanssens se arată a fi conștient de limitele opiniei sale: Engberding indicase deja termenul înainte de care arhetipul **Ω** fusese redactat, adică înainte de deceniul 9 al secolului IV, așa cum reiese din datarea făcută de Faust din Bizanț (iulie 373, la scurt timp după moartea patriarhului Nerses). Cu alte cuvinte, la scurt timp după moartea din 379 a Sfântului Vasile cel Mare, textul anaforalei sale era deja cu siguranță cunoscut în tradiția liturgică armeană. În astfel de condiții, urmașului marelui ierarh în scaunul episcopal din Cezareea nu a putut avea suficient timp de a extinde prin amplificări teologice și scripturistice formularul euhologic compus de Sfântul Vasile cel Mare. În plus, cum se va vedea mai jos, comparate cu operele Sfântului Vasile cel Mare, nici una din versiunile anaforalei atribuite acestui sfânt părinte nu indică o atât de mare corespondență verbală și lexicală precum varianta textului bizantin, adică descendentul formularului **Ω**, ceea ce constituie un argument decisiv pentru paternitatea vasiliană a acestui text. Pe de altă parte însă, paternitatea textului lung **Ω** nu înseamnă anularea oricărei contribuții a Sfântului Vasile cel Mare în ceea ce privește prelucrarea textului scurt (cel care a ajuns în Egipt și a dat naștere prin adăugiri locale versiunii egiptene **Äg**).

²¹⁷ JLW 11 (1931), p. 303.

afirmând pe bună dreptate că “dacă Sfântul Vasile cel Mare nu este autorul anaforalei lungi, atunci ea în mod necesar a trebuit să fie scrisă imediat după moartea lui, căci curând apoi pare a fi folosită în Armenia.”²¹⁸

La întrebarea formulată de Hanssens referitoare la posibilitatea ca un formular euhologic din Cezareea Capadociei să ajungă în Egipt, într-o epocă în care influența cultică a marilor metropole se exercita doar pe arii restrânse, răspunsul a venit mai târziu din partea lui Joseph Jungmann: “Ar putea fi miraculos faptul de a găsi în Egipt textul pre-vasilian [din Capadocia], ca și cum pentru secolul IV ar putea fi presupus un teritoriu de răspândire [a anaforalei pre-vasiliene] din Capadocia până în Egipt. În mod cert textul preluat în Egipt poartă mai multe urme ale peregrinării sale pe teritoriul vest-sirian, unde a și fost impregnat de această tradiție liturgică... El a ajuns în Egipt doar în timpul relațiilor monofizite strânse dintre Siria și Egipt..”²¹⁹. Prin urmare, el sugerează că versiunea scurtă, adică textul pre-vasilian din Capadocia din a doua jumătate a secolului IV a fost preluat mai întâi de tradiția liturgică siriacă și de acolo, abia la sfârșitul secolului V, în cursul disputelor monofizite ce au cauzat strângerea relațiilor dintre Egipt și Siria, a fost adoptat în cultul Bisericii Egiptene.

Adolf Rücker, apreciind rezultatele cercetării lui Engberding, a atras și el atenția asupra relativității unora din concluziile studiului acestuia, propunând o abordare cu precauție a delicatei teme a evoluției anaforalei euharistice: “Presupunerea că găsim în Egipt un formular euhologic din Asia mică, care trebuie să corespundă cu cel pe care Sfântul Vasile cel Mare l-a folosit pentru alcătuirea anaforalei sale, are nevoie de o argumentare mai solidă. Posibilitatea ca textul versiunii egiptene **Äg** să fie o prescurtarea a arhetipului **Ω**, făcută după modelul anaforalei Liturgiilor Sfântului Marcu și a Sfântului Iacob nu poate atât de ușor să fie trecută cu vederea, chiar dacă ea contrazice principiul demonstrat [de Engberding] al evoluției prin extindere a textului anaforalei. Conștient sau inconștient am stat până acum sub fascinația lungului text euhologic din Constituțiile Apostolice VIII, a cărui bogăție și extindere a devenit ca o normă și ca un punct de plecare pentru cercetarea liturgică; astfel, nu trebuie acum să cădem în extrema opusă și să desemnăm ca primar tot ceea ce se caracterizează prin scurtime..și nu trebuie să scăpăm din vedere că o soluție absolută [la sensul evoluției anaforalei euharistice] este mai greu de

²¹⁸ *Ibidem*, p. 304

²¹⁹ *Zeitschrift für katholische Theologie* 56 (1932), p. 467. Acest punct de vedere îl exprimă detaliat în fundamentala sa lucrare: *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet*, publicată la Münster in Westf., 1925, p. 34.

stabilit, cu cât pătrundem în straturile mai vechi de evoluție, ce presupun existența dintru început a improvizației proestosului, ce avea cel mult câteva idei drept cadru fix după care se ghida. Scurtime cât și ampleare erau posibile în aceeași măsură, în funcție de aptitudinile slujitorilor și de circumstanțele de moment. În general, odată cu treptata fixare în scris [a formularelor euhologice] a avut loc în paralel și o amplificare, care se arată în adăugirile teologic-scripturistice...»²²⁰ Remarcile pertinente ale lui Rücker atrag atenția asupra faptului că sarcina cercetării liturgice nu este de a absolutiza unele ipoteze asupra evoluției anaforalei euharistice, fie ele cât de bine fundamentate științific, ci să problematizeze, să ridice mereu întrebări, încercând să încadreze cât mai bine temporal și geografic formularul euhologic studiat. Astfel, o primă consecință poate fi dedusă: În stadiul prezent al informațiilor referitoare la formularele euharistice ale primelor patru secole trebuie din start evitate ipoteze pre-stabilite, cum ar fi presupunerea că orice text euhologic este o amplificare sau o prescurtare a unui formular liturgic mai vechi, scăpând din vedere faptul că în primele trei secole improvizația a jucat un important rol în cult. Se naște firesc întrebarea dacă Sfântul Vasile cel Mare nu a creat un formular euhologic cu totul nou, fără să revizuiască un text liturgic mai vechi, însă cercetarea liturgică a ultimilor decenii ale secolului al XX-lea a scos în evidență faptul că la sfârșitul secolului al IV-lea o astfel de inițiativă, chiar și din partea unui mare ierarh, este puțin probabilă, datorită progresivei standardizări și fixării în scris, care consacrase deja formularele euharistice cele mai des folosite și mai viabile.²²¹

În 1958 Alphonse Raes a încercat să concilieze cele două opinii diferite ale lui Hanssens și Engberding, privind cele două prelucrări vasilienne: Hanssens, pe de o parte, s-a pronunțat pentru paternitatea vasiliană a formei scurte, indicând că textul versiunii egiptene, chiar dacă e mai sobru, dă și el dovadă de o elaborare teologică și de o folosire atentă și exactă a textelor scripturistice, caracteristici ce vorbesc despre o redactare integrală a acestui formular euhologic de către Sfântul Vasile cel Mare. În ceea ce privește cealaltă prelucrare, cea a arhetipului **Ω**, Hanssens și-a exprimat părerea că ea ar aparține unui urmaș al marelui ierarh; Engberding, pe de altă parte, a pornit în studiul său de la premisa că Sfântul Vasile cel Mare nu este autorul prelucrării scurte, adică a textului euharistic care a devenit mai apoi nucleului versiunii egiptene **Äg**, ci acesta ar fi un formular liturgic pre-vasilian din Cezareea

²²⁰ OC 6 (1931), p. 266.

²²¹ R. Taft, *How Liturgies Grow: The Evolution of the Byzantine Divine Liturgy*, OCP 43 (1977), p. 355-378; Idem, *Beyond East and West*, Washington DC, 1984, p. 167.

Capadociei, formular pe care marele ierarh l-a amplificat, dând naștere arhetipului **Ω**. La toate aceste opinii Raes a ținut să remarcă: “Și totuși, nu ar exista nici o soluție simplă la această problemă ...? Se poate presupune și afirma că Sfântul Vasile cel Mare este autorul ambelor prelucrări, atât a celei scurte, care sub numele lui a ajuns în Egipt, cât și a celei lungi, o extindere a celei scurte, care a înlocuit însă această prelucrare scurtă în Cezareea și care, foarte curând, s-a răspândit la armeni și la sirieni, penetrând pretutindeni unde va ajunge mai târziu ritul bizantin.”²²² Ca argument la ingenioasa sa ipoteză, Raes a invocat un fapt istoric petrecut în evoluția textului Asceticilor și evidențiat de J. Gribomont în editarea critică a acestei lucrări a Sfântului Vasile cel Mare.²²³ În decursul timpului, textul grec al Asceticilor mici a dispărut complet, fiind înlocuit de prelucrări ulterioare, ceea ce a făcut ca doar manuscrise de limbă siriacă și latină să se păstreze până în prezent. Același lucru, afirmă Raes, s-a întâmplat și cu anafora Sfântului Vasile cel Mare: a existat o primă redactare, mai scurtă, care s-a pierdut în patria de origine, dar s-a păstrat în alte zone geografice, și o a doua redactare sau mai multe redactări ulterioare, care însă s-au păstrat până în prezent în tradiția cultică răsăriteană.²²⁴

Soluția propusă de Raes necesită o fundamentare științifică mai solidă. Pentru a putea demonstra că ambele prelucrări, atât cea scurtă și cât și cea lungă, aparțin Sfântului Vasile cel Mare este absolut necesară o comparare a lor cu operele acestui sfânt părinte, căci, după cum însuși Raes a afirmat, “astfel de argumente sunt deosebit de convingătoare”²²⁵.

c. M. J. Lubatschivskyj²²⁶ și prima încercare de stabilire a paternității vasiliene prin compararea textelor euhologice cu scrierile Sfântului Vasile cel Mare.

Engberding a intuit necesitatea raportării textelor euhologice la opera marelui părinte capadocian, însă el s-a limitat doar la indicarea câtorva corespodente de expresii existente în arhetipul **Ω** și în scrierile Sfântului Vasile cel Mare. Câțiva ani mai târziu, Lubatschivskyj a preluat rezultatele cercetării benedictinului de la mănăstirea Coesfeld,

²²² A. Raes, *L'authenticité de la liturgie de Saint Basile*, Revue des études byzantines 16 (1958), p. 160-161.

²²³ J. Gribomont, *Histoire du texte des Ascétiques de saint Basile*, Louvain, 1953, p. 325.

²²⁴ *Ibidem*, p. 161.

²²⁵ *Ibidem*, p. 160.

²²⁶ *Des Heiligen Basilus liturgischer Kampf gegen den Arianismus, Ein Beitrag zur Textgeschichte der Basilienliturgie*, Zeitschrift für katholische Theologie 66 (1942), p. 20-38.

încercând o fundamentare a lor prin stabilirea unor corespondențe între conținutul dogmatic al textului grec al versiunii egiptene și cel al versiunii bizantine, și teologhisirea Sfântul Vasile cel Mare.

În studiul său, Lubatschiwskyj și-a propus să elucideze două întrebări, care, în opinia sa, chiar și după magistrala demonstrație făcută de Engberding, au rămas fără un răspuns satisfăcător, și anume: 1. Cum se prezenta în trăsături esențiale Liturgia din Cezareea după ce a fost prelucrată de Sfântul Vasile cel Mare?, și 2. Care a fost contribuția personală a marelui sfânt părinte la alcătuirea acestui nou formular euhologic?

În soluționarea acestor două întrebări Lubatschiwskyj a pornit de la presupunerea că intervenția Sfântul Vasile cel Mare asupra textului anaforalei din Cezareea a avut ca unică motivație dorința acestuia de a combate arianismul târziu.²²⁷ Pentru a stabili care a fost forma primară a textului arhetipului Ω , a formularului euhologic ce conține adăugirile dogmatice și scripturistice ale Sfântului Vasile cel Mare, și care sunt aceste adăugiri, Lubatschiwskyj a propus compararea pe coloane a textului grec al versiunii egiptene²²⁸ cu cel al versiunii bizantine, așa cum este redat el de Brightman,²²⁹ raportându-le atât la textul Constituțiilor Apostolice,²³⁰ o prelucrare foarte timpurie a arhetipului Ω cât și la textul anaforalei Sfântului Iacob,²³¹ un formular euhologic asemănător prin stilul kerigmatic cu cel al versiunii egiptene și la care foarte ușor pot fi observate elaborările ulterioare.²³² Scopul acestei analize comparative a fost de a delimita adăugirile pe care textul bizantin le are față de cel egiptean și de a le relaționa cu textul Constituțiilor Apostolice și cel al anaforalei Sfântului Iacob, pentru a putea fi scos mai bine în evidență ce aparține în mod cert marelui părinte capadocian. Definite și delimitate fiind astfel aceste adăugiri, Lubatschiwskyj a considerat ca fiind absolut necesară demonstrarea veridicității lor prin

²²⁷ *Ibidem*, p. 23. “Știm din însăși mărturia Sfântului Vasile cel Mare (De Spiritu Sancto 1, 3, PG 32, 72C; 25, 59, PG 32, 176BC; 27, 68, PG 32, 196A) că motivul principal pentru noile sale texte liturgice înglobând accentuarea laturii teologice și preferința pentru limbajul biblic a fost lupta împotriva arianismului târziu...Astfel, în această lucrare am urmărit nu doar să subliniem corespondențele dogmatice vasilene, ci să demonstrăm că adăugirile aduse anaforalei din Cezareea provin numai de la Sfântul Vasile cel Mare și se datorează numai situației de atunci a polemicilor sale dogmatice împotriva arianismului.”

²²⁸ Textul este preluat din Assemani, *Codex Liturgicus* VII, 1, 45-86; PG 31, 1629-1656. Cu toate că ține să remarce importanțele diferențieri care există între textul coptic, etiopian și grec al versiunii egiptene a anaforalei Sfântului Vasile cel Mare, Lubatschiwskyj alege doar textul grec, motivând că în el pot fi găsite pasaje întregi din vechiul formular pre-vasilian din Cezareea Capadociei. *Ibidem*, p. 22.

²²⁹ *Liturgies Eastern and Western*, tomul I, Oxford, 1896, p. 309-344.

²³⁰ F.X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, Paderborn, 1905, p. 476-520.

²³¹ B.-Ch. Mercier, *La liturgie de saint Jacques. Édition critique du text grec avec traduction latine*, în *Patrologia Orientalis* 26 (1946), p. 115-223.

²³² H. Engberding, *Das eucharistische Hochgebet...*, p.LXXIV.

raportarea conținutului lor dogmatic la punctele de vedere și opiniile teologice ale Sfântului Vasile cel Mare, așa cum apar ele expuse în opera sa. Interferențele și corespondențele între textul euhologic și scrierile acestui sfânt părinte au fost grupate de Lubatschiwskyj pe temele mari ale dogmaticii ortodoxe: Triadologie,²³³ Hristologie,²³⁴ Pnevmatologie,²³⁵ Soteriologie, Mariologie, la care adaugă și tema folosirii textelor scripturistice în textul arhetipului Ω.²³⁶ Concluzia finală la care a ajuns în urma acestei analize tematic-dogmatice

²³³ Lubatschiwskyj a considerat că întreaga dispută teologică antiariană a acelei vremi se reflectă în textele liturgice, mai exact în folosirea diferitelor doxologii în cult. Vechea și consacrată doxologie: “Slavă Tatălui **prin** Fiul în Sfântul Duh” (Δόξα πατρὶ δι’ υἱοῦ ἐν ἁγίῳ πνεύματι), folosită atât în Antiohia cât și în Capadocia, a ajuns să fie preluată de arieni și folosită în sens subordonaționist, ca una ce ar defini prin prepozițiile folosite caracteristicile fiecărei Persoane divine în parte. Ortodoxia, care folosea această doxologie însă în sens iconomic, ca definind raportul dintre Persoanele divine în întreaga iconomie a mântuirii, s-a văzut curând silită să adopte noi formule doxologice: Antiohia a preluat scurta și concisa doxologie folosită în regiunile de limbă siriacă: “Slavă Tatălui **și** Fiului **și** Sfântului Duh” (Δόξα πατρὶ καὶ υἱῷ καὶ ἁγίῳ πνεύματι), care mai târziu va ajunge și în uz la Constantinopol, iar în Cezareea Capadociei, Sfântul Vasile a introdus în cult alături de tradiționala doxologie “Slavă Tatălui **prin** Fiul în Sfântul Duh” (Δόξα πατρὶ δι’ υἱοῦ ἐν ἁγίῳ πνεύματι) și una cu totul nouă: “Slavă lui Dumnezeu și Tatăl, **cu** Fiul, **împreună cu** Duhul Sfânt (τῷ Θεῷ καὶ πατρὶ, **μετὰ** τοῦ υἱοῦ **σὺν** τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ) pentru a contracara astfel abuzul arian de interpretare a formulelor doxologice ortodoxe. Folosirea alăturată a celor două doxologii a dat naștere și unor texte doxologice combinate (δι’ οὗ + μεθ’ οὗ), care au coexistat alături de cele tradiționale. În opinia lui Lubatschiwskyj, efortul Sfântului Vasile cel Mare de a combate arianismul târziu și-a lăsat amprenta și asupra anaforalei euharistice: textul versiunii egiptene conține alături de vechea doxologie: “Slavă Tatălui **prin** Fiul în Sfântul Duh” (Δόξα πατρὶ δι’ υἱοῦ ἐν ἁγίῳ πνεύματι) alte câteva doxologii de tip compus, care folosesc atât tradiționalul “prin Care” cât și noua expresie liturgică “cu Care” (δι’ οὗ καὶ μεθ’ οὗ), precum și două simple formule doxologice de tipul “cu Care” (μεθ’ οὗ), dintre care prima continuă cu expresia: “împreună cu toți sfinții” (σὺν πάσιν τοῖς ἁγίοις), iar cea de a doua cu: “împreună cu Sfântul Duh” (σὺν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ). Aceste ultime două doxologii redau exact doxologia pe care Sfântul Vasile cel Mare a introdus-o în cultul Bisericii din Capadocia și ar putea constitui un argument pentru paternitatea vasiliană a anaforalei euharistice egiptene, o posibilă primă prelucrare a marelui părinte capadocian. Paradoxal, doxologia pentru care era acuzat ca inovator nu apare cu preponderență în textul bizantin, în care simpla doxologie de sorginte antiohiană: “Slavă Tatălui **și** Fiului **și** Sfântului Duh” (Δόξα πατρὶ καὶ υἱῷ καὶ ἁγίῳ πνεύματι) este dominantă, ci în cel egiptean. Formulele doxologice de origine siriană s-au impus mai târziu în uzul liturgic al Bisericii din Capadocia, astfel textul bizantin, probabil o a doua prelucrare a Sfântului Vasile, le reține pe *acestea* ca elementul central în exprimarea cultică a laudei aduse lui Dumnezeu cel Unul în Treime.

²³⁴ În opinia lui Lubatschiwskyj lupta împotriva arianismului a fost motivul pentru care Sfântul Vasile cel Mare atât în scrierile sale, cât și în textul anaforalei ce poartă numele său, ar fi accentuat unilateral dumnezeirea Persoanei Mântuitorului, vorbind foarte puțin de umanitatea Sa. Concluziile la care ajunge Lubatschiwskyj sunt însă chestionabile. A se vedea în acest sens: A. Gibson, *Saint Basil's Liturgical Authorship*, p. 93-97.

²³⁵ Lubatschiwskyj atrage atenția asupra faptului că în textul versiunii bizantine dumnezeirea Sfântului Duh nu este puternic subliniată, ci este mereu sugerată, corespunzând atitudinii pe care Sfântul Vasile cel Mare a avut-o în lupta împotriva pnevmatomahilor: el a învățat și susținut dumnezeirea și deoființimea Sfântului Duh, fără însă a folosi termeni “consacrați” utilizați mai apoi la Sinodul de la Constantinopol din 381. Ar fi fost neînțelept să deschidă o dispută cu arienii privind dumnezeirea Sfântului Duh atâta vreme cât dumnezeirea Fiului încă mai era contestată.

²³⁶ Caracteristică fundamentală a scrisului Sfântului Vasile cel Mare, folosirea textelor scripturistice nu este pentru marele părinte capadocian o simplă preluare a lor din Sfânta Scriptură, ci, remarcă Lubatschiwskyj, o redare “personalizată” a lor, o trecere a lor prin prisma cunoștințelor și a experienței ecleziale personale, o încadrare vie, unică și organică a lor în contextul în care urmează a fi folosite. Astfel și noile adăugiri pe care Sfântul Vasile cel Mare le-a adus textelor liturgice le-a îmbrăcat în cuvintele Sfintei Scripturi, pentru a le face veridice și convingătoare pentru credincioșii săi.

este că adăugirile delimitate prin metoda criticii textuale conțin un fond ideatic identic cu cel al scrierilor Sfântului Vasile cel Mare și reflectă întru totul efortul acestuia, dar și discreția acestuia în lupta de combatere a arianismului târziu.

Demonstrația lui Lubatschivskyj rămâne neconvingătoare din trei motive: 1. În primul rând, paralele stabilite dintre textul euharistic și scrierile Sfântului Vasile cel Mare au un caracter mult prea general, astfel încât astfel de corespondențe pot fi stabilite și cu operele altor mari sfinți părinți;²³⁷ 2. În al doilea rând, textul euhologic care a servit ca termen de comparație (arhetipul Ω) a fost în mod simplist reconstituit după schema: **Byz – Āg = Ω** , neținând cont de analiza filologic-liturgică serioasă pe care o necesită o astfel de inițiativă; 3. În al treilea rând, el a extins comparația la nivelul textului *întregii* Liturghii a Sfântului Vasile cel Mare, în condițiile în care este recunoscut faptul că celelalte părți componente ale acestei Liturghii au fost supuse unor modificări frecvente.²³⁸

d. Manuscrisul Doresse – Lanne (sah Bas)

În 1960 a fost publicat în colecția “Bibliothèque du Muséon” un manuscris coptic, ce fusese recent descoperit de J. Doresse în două din anticariatele orașului Cairo, conținând ultima parte a textului versiunii egiptene a anaforei Sfântului Vasile cel Mare.²³⁹ Odată ce a fost recunoscută valoarea acestui manuscris, au fost căutate și alte foi care să aparțină aceluiași codex, însă așa cum a declarat cu regret J. Doresse: “nici cea mai mică indicație credibilă despre originea acestui manuscris nu a putut fi găsită.”²⁴⁰

Textul pe care îl conține acest prețios document a fost așternut în scris pe un pergament ce fusese deja folosit, și care fusese mai apoi curățat și pliat pentru a obține astfel patru pagini duble. Urme ale scrisului original de tip uncial foarte vechi (secolele IV-V) sunt încă vizibile, însă fără a putea fi descifrate chiar și cu ajutorul fotografierii prin infra-roșu. Scrisul prezent pe care îl conține manuscrisul este de două tipuri diferite. Cea mai mare parte a textului cunoaște un scris îngrijit și suplu, care însă nu a putut fi datat cu

²³⁷ A. Achim Budde, *Die ägyptische Basilios – Anaphora, Text – Kommentar – Geschichte* (=Jerusalem Theologisches Forum 7), Münster, 2004, p. 22-24.

²³⁸ A. Gibson, *Saint Basil's Liturgical Authorship*, p. 86-88.

²³⁹ J. Doresse și E. Lanne, *Un témoin arhaïque de la liturgie copte de S. Basile* (=Bibliothèque du Muséon 47), Louvain, 1960.

²⁴⁰ *Ibidem*, p. 1

acuratețea cu care era de dorit.²⁴¹ Alte câteva scurte pasaje se disting printr-o grafie semicursivă, diferită față de cea a întregului text euhologic, însă datarea ei este incertă, fiind astfel lipsită de valoare în încercarea de stabilire a originii acestui manuscris.

Textul însuși conține o indicație valoroasă pe baza căreia s-a putut emite o ipoteză despre data la care a fost așternut în scris acest manuscris. În cuprinsul dipticelor este menționat arhiepiscopul Alexandriei Veniamin și un oarecare episcop local Colluthus. Despre acesta din urmă nu a putut fi găsită nici o indicație în alte documente, însă un arhiepiscop cu numele Veniamin apare menționat de două ori în lunga listă a patriarhilor Alexandriei. Este vorba în primul de Veniamin I (622-662), care a păstorit Biserica monofizită în timpul cuceririi văii Nilului de către arabi și de Veniamin II (1327-1339), despre care nu se știe aproape nimic. În opinia lui J. Doresse, acesta din urmă nu poate fi cel menționat în diptice, căci “este absolut improbabil ca o Biserica coptă să fi păstrat în secolul al XIV-lea o Liturghie într-o limbă sahidică pură, într-o vreme în care literatura acestui dialect și marile scriptoria [...] erau deja de mult dispărute din uz.”²⁴² De asemenea, este puțin probabil ca un scrib din secolul al XIV-lea să fi transcris fără greșală și să imite perfect un scris căzut în desuetudine de cel puțin cinci secole. Astfel, patriarhul menționat în dipticele acestui manuscris nu poate fi decât arhiepiscopul Alexandriei Veniamin I, decedat în anul 662.

Datarea stabilită însă pe baza criteriilor de paleografie situează acest document la sfârșitul secolului VIII și începutul secolului IX, și astfel firesc se naște întrebarea: Cum poate fi justificată în acest caz menționarea arhiepiscopului Veniamin la dipticele celor vii, dacă manuscrisul a fost transcris la un secol de la moartea lui? Răspunsul pe care îl dă Doresse este simplu și convingător: “Copistul, având sarcina să facă o copie a acestui euhologiu, a transcris literal un exemplar ce provenea din vremea patriarhului Veniamin și care fusese păstrat nealterat în uzul unei Biserici locale, fără să fi suferit niciodată corecturi pentru aducerea lui la zi. Copistul ar fi transcris conștiincios acest text, fără să fi făcut nici o modificare.”²⁴³

²⁴¹ Doresse afirmă că ar putea fi vorba de o redactare fie din secolele VIII-IX, datare stabilită prin raportarea textului la vechile cataloage de codici coptici, fie din secolul VII, de când datează codexul liturgic de la Deir-Balizeh cu ale cărui unciale seamănă mult scrisul textului aflat în discuție. Diferența între datări este desigur semnificativă. *Ibidem*, p. 2-3.

²⁴² *Ibidem*, p. 4.

²⁴³ *Ibidem*, p. 5.

Ipoteza conform căreia acest manuscris ar conține o anafora euharistică din secolul VIII, cu toate că nu poate fi absolutizată datorită multelor necunoscute și a impreciziei în datarea istorică și paleografică, face totuși ca acest document să fie de o importanță excepțională. Editarea lui a scos la lumină o anafora euharistică foarte asemănătoare cu celelalte texte euhologice atribuite Sfântului Vasile cel Mare, ce conține însă și o serie de elemente străvechi ale tradiției liturgice egiptene. Bernard Capelle a ținut să precizeze că textul copt străvechi, a cărui copie fidelă este conținută în manuscrisul de la Louvain, poate fi datat aproximativ la începutul secolului al IV-lea – Sfântul Vasile cel Mare fiind mort la 1 ianuarie 379, ceea ce duce la presupunerea că marele părinte capadocian ar fi putut fi familiarizat cu acest formular euhologic.²⁴⁴

Editorii manuscrisului de la Louvain, J. Doresse și E. Lanne, au ales o modalitate unică și ingenioasă de prezentare a acestui text pe patru coloane: prima din ele conține textul sahidic, editat conform normelor unei editări diplomatice, cea de a doua redă o traducere latină a textului sahidic, cea de a treia cuprinde o retroversiune greacă, o încercare de reconstituire a textului străvechi de limbă greacă care, în opinia editorilor, a stat la baza redactării textului sahidic.²⁴⁵ Cea de a patra coloană prezintă trimiteri și corespondențe cu textul euhologic editat, ca argumentare a materialului folosit în reconstituirea textului grec.²⁴⁶

Importanța deosebită a acestui manuscris este dată nu doar de vechimea lui, ci și de frumusețea și simplitatea textului euharistic pe care îl conține, fapt care a făcut ca acest text să fie văzut ca varianta egipteană *prin excelență* a anaforalei Sfântului Vasile cel Mare.²⁴⁷

²⁴⁴ *Ibidem*, p.I-II; B.Capelle, urmând lui Engberding, trasează astfel sensul evoluției anaforalei euharistice a Sfântului Vasile cel Mare: textul arhetipului bizantin este o revizuire a unui formular euhologic străvechi, păstrat în esență alături de alte elemente ale tradiției liturgice locale în anaforaua egipteană; Revizuirea aceasta a fost făcută înainte de 379, deci textul original egiptean trebuie să fi fost în uz în mod cert la începutul secolului IV. Faptul că și textul egiptean a circulat sub numele Sfântului Vasile cel Mare poate duce la presupune că și acesta ar putea fi o prelucrare a marelui părinte din Cezareea Capadociei.

²⁴⁵ Textul grec din care cel sahidic a apărut a fost reconstituit de editorii manuscrisului de la Louvain pe baza altor variante ale versiunii egiptene a anaforalei Sfântului Vasile cel Mare, precum și din formulare euharistice străvechi, precum Tradiția Apostolică și Constituțiile Apostolice. J. Doresse și E. Lanne, *Un témoin archaïque*, p. 39-43.

²⁴⁶ J. Doresse și E. Lanne, *Un témoin archaïque de la liturgie copte de S. Basile* (=Bibliothèque du Muséon 47), Louvain, 1960, p. 12-33.

²⁴⁷ Câteva remarci ale unor liturgiști contemporani scot în evidență frumusețea, unicitatea și importanța textului euharistic pe care îl conține manuscrisul de la Louvain: “Comparată cu alte anaforale răsăritene, anaforaua alexandrină a Sfântului Vasile cel Mare este cea mai scurtă [the soul of brevity]. Desfășurarea ei este logică și efectivă, urmând ceea ce noi credem a fi ordinea Simbolului de Credință. Teologia ei este kerigmatică, vestind Evanghelia sub forma unei binecuvântări [berakah], o mulțumire adusă lui Dumnezeu pentru iconomia mântuirii în Iisus Hristos, prin Sfântul Duh.”, L.L. Mitchell, *The Alexandrian Anaphora of St. Basil of Caesarea: Ancient Source of “A Common Eucharistic Prayer”* ATR 58 2(1976), p. 194.

Textul acestei străvechi anaforale euharistice nu este complet, el începe doar de la sfârșitul rugăciunii post Sanctus, și cuprinde cuvintele de instituire, anamneza, epicleza, dipticele, o doxologie finală, o rugăciune înainte de Tatăl Nostru precum și începutul Rugăciunii Domnești. Cu toate acestea, el este de o importanță majoră pentru elucidarea istoriei anaforalei Sfântului Vasile cel Mare, căci nu conține nici una din elaborările dogmatice ale textului bizantin și nici unele din elementele conținute în formularul egiptean grec editat de Renaudot,²⁴⁸ care inițial fuseseră calificate ca fiind trăsături caracteristice ale tradiției liturgice egiptene. Astfel, textul manuscrisului de la Louvain nu are cererea specifică din epicleză ca darurile să fie transformate în Trupul și Sângele Mântuitorului și nici nu amintește la diptice nici un sfânt, decât pe Maica Domnului. De asemenea, nu cuprinde și alte elemente specifice ale tradiției egiptene, cum ar fi cererea în cadrul dipticelor pentru ridicarea apelor Nilului. În general, el denotă o remarcabilă detașare față de orice încercare de aglomerare de epitete în scopul obținerii unor efecte teologice și retorice. Simplitatea lui îi conferă o valoare deosebită, căci în comparație cu alte texte el nu prezintă straturi de evoluție, care să trebuiască să fie mai întâi identificate și îndepărtate pentru a se putea efectua o analiză comparativă a lui.²⁴⁹

O comparare a acestui text sahidic cu cel egiptean de limbă greacă editat de Renaudot poate pune în evidență o evoluție a anaforalei Sfântului Vasile cel Mare între secolele VII și XIV în tradiția liturgică a Egiptului. De asemenea, manuscrisul de la Louvain cuprinde un text egiptean ce are însă structura unei anaforale siriene, iar raportarea lui la textele egiptene autentice, precum cel al liturghiei Sfântului Marcu, poate indica diferențe între texte euhologice ce au fost în uz în aceeași tradiție cultică.

La foarte scurt timp după editarea lui, acest text sahidic al anaforalei Sfântului Vasile cel Mare a fost recunoscut ca fiind unul dintre cele mai vechi formulare euhologice

“Marea simplitate a rugăciunii [din acest text euhologic] demonstrează faptul că ea aparține unei tradiții străvechi de mulțumiri [euharistii], la care aparțin și mulțumirile [euharistiile] din Tradiția Apostolică și din anaforaua Apostolilor Addai și Mari, o tradiție ce a fost elaborată spre sfârșitul secolului IV în astfel de rugăciuni euharistice precum cea din Constituțiile Apostolice și cea din versiunea bizantină a anaforalei Sfântului Vasile cel Mare”, A.H. Couratin, *The Thanksgiving: An Essay*, în B.D. Spinks (ed.), *The Sacrifice of Praise: Studies on themes of thanksgiving and redemption in the central prayers of the eucharistic and baptismal liturgies*, Roma, 1981, p. 44.

“Anaforaua alexandrină a Sfântului Vasile cel Mare ne aduce în posesie o Liturghie provenind dintr-o perioadă anterioară epocii Sfântului Vasile; a venit probabil din nordul Siriei sau din Capadocia. Ea rămâne în afara controverselor trinitare și hristologice și este bazată pe o teologie epifanică a lui Hristos.” A. Houssiau, *The Alexandrine Anaphora of St. Basil*, în L. Sheppard (ed.), *The New Liturgy*, London, 1970, p. 243.

²⁴⁸ Liturgiarum Orientalium Collectio, I, p. 63-71.

²⁴⁹ John R.K. Fenwick, *The Anaphoras of St. Basil and St. James. An Investigation into their Common Origin* (=OCA 240), Roma, 1992, p. 53.

cunoscute până în prezent, comparabil ca vechime cu Tradiția Apostolică sau cu Anafora Apostolilor Addai și Mari, și a fost folosit ca model de rugăciune euharistică în tradițiile actuale liturgice ale ritului roman și anglican,²⁵⁰ suscitând totodată numeroase și vii interpretări, analize și luări de poziție.

e. Bernard Capelle

Manuscrisul publicat în 1960 de J. Doresse și E. Lanne are adăugit la sfârșit un studiu deosebit de valoros al lui B. Capelle,²⁵¹ în care autorul a readus în discuție problema paternității anaforalei euharistice ce poartă numele marelui sfânt părinte din Cezareea Capadociei. Dacă în 1931 Engberding a făcut doar câteva asocieri între textul bizantin al acestei anaforale euharistice și scrierile Sfântului Vasile cel Mare,²⁵² în 1942 M. Lubatchiowskyj a încercat să extindă aria de comparație, raportând întreaga Liturghie la operele marelui ierarh capadocian. Abia în 1960, prin studiul lui B. Capelle, apare prima demonstrație riguroasă a paternității vasilienae a textului bizantin. Autorul a găsit un impresionant număr de texte paralele și corespondențe de conținut doctrinar între anafora liturgică și scrierile și luările de poziție teologice ale marelui ierarh din Capadocia în a doua jumătate a secolului al IV-lea. Premisa de la care Capelle a plecat în studiul său este aceea că: “doar confruntarea detaliată a celor două forme ale textului – cea egipteană – și cea a revizorului (cea revizuită, adică cea bizantină) este singura modalitate de a ajunge la un oarecare rezultat. Textul bizantin, caracterizându-se prin adăugiri necunoscute formularului egiptean, investigația trebuie să fie orientată spre natura acestor adăugiri și spre posibilele raporturi – literare și doctrinare – cu scrierile Sfântului Vasile.”²⁵³ În mod paradoxal, în ciuda oportunității oferite de descoperirea manuscrisului de la Louvain de a analiza ultima parte a textului euharistic a versiunii egiptene și de a o compara cu cea a

²⁵⁰ R. Jasper și G. Cuming, *Prayers of the Eucharist: Early and Reformed*, New York, 1987, p. 67.

²⁵¹ *Les liturgies “basiliennes” et saint Basile*, în J. Doresse și E. Lanne, *Un témoin archaïque de la liturgie copte de S. Basile* (=Bibliothèque du Muséon 47), Louvain, 1960, p. 45-74.

²⁵² Corespondențele stabilite de Engberding între textul bizantin și scrierile Sfântului Vasile cel Mare sunt doar trei la număr (*Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie, Textgeschichtliche Untersuchungen und kritische Ausgabe* (=Theologie des christlichen Ostens 1), Münster, 1931, p. LXXXIV-LXXXV) iar două dintre ele fac referire la “Constituțiile Ascetice”, scriere a cărei paternitate vasiliană este mult contestată. Odilo Heiming în recenzie sa va lua apărarea lui Engberding afirmând: “eu cred că lista este completă: așa și trebuie să fie în mod cert într-un punct atât de delicat.” (JLW 11 (1931), p. 304.). B. Capelle este de părere că motivul unei astfel de prezentări superficiale a textelor paralele trebuie căutat într-o discreție și o oarecare reținere a lui Engberding de a contrazice opinia magistrului său, Anton Baumstark. (*Les liturgies “basiliennes” et saint Basile...*, p. 48).

²⁵³ B. Capelle, *Les liturgies “basiliennes” et saint Basile...*, p. 49.

versiunii bizantine, Capelle s-a limitat în fapt doar la analizarea primei secțiuni a acestor texte euharistice, secțiune ce fusese deja studiată de Engberding.²⁵⁴ Această primă parte a celor două anaforale, împărțită pe trei secțiuni, a fost supusă de B. Capelle unei analize comparative amănunțite, iar elementelor depistate ca adăugiri ale textului bizantin el le găsește extrem de multe corespondențe cu operele marelui sfânt părinte.²⁵⁵ Chiar dacă studiul său se limitează doar la o prima parte a textului euharistic, și chiar dacă nu toate paralele stabilite sunt la fel de convingătoare, analiza făcută de B. Capelle este de o mare valoare, căci ea demonstrează într-un mod unic paternitatea vasiliană a textului bizantin prin corespondențele și similitudinile de exprimare și teologhisire ce pot fi stabilite între scrierile Sfântului Vasile cel Mare și textul euharistic bizantin ce îi poartă numele.

f. A. Raes

Foarte curând după editarea manuscrisului de la Louvain, A. Raes, unul dintre cei mai buni cunoscători ai anaforalelor orientale, a publicat un scurt și provocator articol²⁵⁶ în care a atras atenția asupra importanței excepționale pe care o au particularitățile cultice egiptene conținute în această anafora euharistică.²⁵⁷ Raes a chestionat mai întâi în studiul

²⁵⁴ Asupra acestui fapt și asupra implicațiilor lui atrage atenția A. Raes în *Un nouveau document de la Liturgie de S. Basile*, OCP 26 (1960) p. 410-411.

²⁵⁵ B. Capelle, *Les liturgies "basiliennes" et saint Basile...*, p. 49-74.

²⁵⁶ A. Raes, *Un nouveau document de la Liturgie de S. Basile*, OCP 26 (1960) p. 401-411.

²⁵⁷ *Ibidem*, p. 402-403: Raes definește câteva particularități ale textelor euhologice egiptene ce apar și în anafora conținută de manuscrisul de la Louvain:

1. Cuvintele de instituire sunt brusc introduse în textele tradiției egiptene, precum anafora Sfântului Marcu, cea a Sfântului Grigorie de Nazianz, a lui Serapion de Thmuis, în anafora de la Deir Balizeh, printr-o particulă cauzativă sau explicativă "etenim", γάρ, ὅτι nefiind precedate de o frază de legătură cu ceea ce a premers lor, așa cum o fac anaforalele siriene, demonstrând astfel limpede că sunt o inserție în textul euharistic.

2. Expresia: "Aceasta să o faceți întru pomenirea Mea" (hoc facite in meam commemorationem) apare în textele egiptene de două ori, nu numai după cuvintele de binecuvântare a vinului, dar și după cele de binecuvântare a pâinii. Se pare că la începuturi ea a lipsit cu desăvârșire din textul anaforalei, fiind introdusă mai târziu ca o dublă repetare.

3. Anamneza anaforalelor bizantine și egiptene se termină printr-o *formulă prin care se menționează aducerea darurilor* ["Ale Tale dintru ale Tale, Ție îți aducem de toate și pentru toate"], expresie care se arată a fi însă o inserție stângace în textele egiptene, precum în anafora lui Serapion, cea a Sfântului Chiril sau cea a Sfântului Marcu. Fraza aceasta apare și în anafora Sfântului Vasile cel Mare, însă nu are atât de accentuat caracterul unei inserții. În versiunea egipteană a acestui text euharistic ea însă are două particularități: în primul rând, ea conține un adaos remarcabil ce poate fi întâlnit doar în anaforalele tradiției liturgice egiptene: în loc de "ale Tale" (ex tuis), expresie folosită în majoritatea textelor euharistice, ea menționează: "ale Tale *daruri*" (ex tuis donis); în al doilea rând, ea folosește mult disputatul aorist προσεθήκαμεν (darurile pe care *le-am pus înainte*), crux interpretum, un element specific tradiției liturgice egiptene incorporat aici într-o frază care la origini nu a aparținut acestui text euharistic. [Faptul că verbul folosit este la un timp trecut ar putea sugera că Darurile au fost deja sfințite, iar epicleza ce urmează să fie o inserție târzie. A se vedea: Hans Lietzmann, *Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie*

său posibilitatea reconstituirii *textului original grec* care, în opinia lui J. Doresse și E. Lanne, ar fi stat la baza redactării formularului euhologic conținut în manuscrisul de la Louvain, precizând faptul că textul sahidic ar putea fi o simplă traducere literală a unui formular euhologic grec,²⁵⁸ dar el ar putea reprezenta la fel de bine un text original grec, tradus în limba coptă și adaptat tradiției cultice egiptene. Dat fiind faptul că ambele variante sunt posibile, retroversiunea greacă propusă de editorii manuscrisului ar putea să redea un text care în realitate nu a existat. Problema esențială însă pe care studiul lui A. Raes o ridică este cea a *particularităților egiptene*, dacă ele au aparținut sau nu dintru început formularului euharistic original oricare ar fi fost el, sau sunt niște adăugiri de mai târziu: “Dacă se răspunde afirmativ, precizează A. Raes, atunci trebuie admisă originea egipteană a acestei anafore; însă se va recădea în dificultatea rămasă nesoluționată de H. Engberding și anume: cum această anafora egipteană, înainte de a fi prelucrată de Sfântului Vasile poartă în Egipt numele sfântului? Dacă însă se răspunde negativ – ceea ce mi se pare a fi și just – atunci trebuie concluzionat că aceste particularități egiptene au fost adăugate mai târziu.”²⁵⁹

Dacă în 1958 Raes susținuse dubla paternitate vasiliană atât a textului bizantin cât și a celui egiptean,²⁶⁰ analiza făcută de el manuscrisului de la Louvain în 1960 a adus o nuanțare a propriei sale perspective asupra textului egiptean al anaforei Sfântului Vasile cel Mare. În noul său studiu, Raes a ținut să sublinieze faptul că acest text euharistic nu este omogen, ci este unul compus, conținând atât elementele ale anaforelor vest siriene cât și străvechi particularități ale formularelor euhologice egiptene, care sunt de o importanță majoră în elucidarea originii și evoluției textului conținut de manuscrisul de la Louvain, căci:

a. Dacă elementele egiptene identificate în textul sahidic sunt definite ca aparținând stratului primar sau textului original euharistic, atunci această anafora își are originea în Egipt în mod cert, iar nucleul ei este constituit din ceea ce Engberding a numit *ägyptisches*

(=Arbeiten zur Kirchengeschichte 8), Bonn, 189-197; B.Capelle, *L'anaphore de Serapion. Essai d'exégèse*, Le Muséon 59 (1946), p. 425-443.]

4. Textul manuscrisului de la Louvain conține o străveche doxologie finală ce poate fi regăsită doar în anafore de origine egipteană, precum cea a Sfântului Evanghelist Matei și în cea a conținută în fragmentul de la Cairo. (A se vedea: E. Lanne, *Le Grand Eucologe du Monastère Blanc*, Patrologia Orientalis 28, 1958, p. 278 șu.).

²⁵⁸ Raes face această afirmație folosind o interrogație retorică: “Le texte sahidique que nous possédons est-il le fait d’un traducteur?”, ceea ce foarte ușor ar putea aduce în discuție și posibilitatea ca acest formular euhologic să nu fie o traducere, ci o străveche anafora egipteană. *Ibidem*, p. 402.

²⁵⁹ *Ibidem*, p. 404.

²⁶⁰ A. Raes, *L’authenticité de la liturgie de Saint Basile*, REB 16 (1958), p. 160-161.

Heimatgut, nucleu care mai târziu a fost asimilat unei anaforale de tip sirian. Dificultatea acestei ipoteze este dată însă de imposibilitatea explicării asocierii textului euharistic egiptean cu numele Sfântului Vasile cel Mare.

b. Dacă însă particularitățile egiptene *nu* aparțin textului original, ci ele au fost adăugate mai târziu, atunci textul sahidic este o traducere a unui original grec care a suferit un proces de adaptare la tradiția liturgică egipteană.

g. Boris Bobrinskoy

În 1969 B. Bobrinskoy²⁶¹ a încercat să completeze lipsurile studiului lui Bernard Capelle, propunând o perspectivă teologic-liturgică ortodoxă de analizare a similitudinilor dintre textului euharistic și scrierile Sfântului Vasile cel Mare. Dacă liturgistul benedictin demonstrase că aportul personal al marelui părinte capadocian în prima parte a anaforalei bizantine este remarcabil și denotă o “teologie de o admirabilă bogăție și deosebit de viguroasă”²⁶², Boris Bobrinskoy a extins analiza textului anaforalei și asupra epiclezei și a dipticelor, arătând că și aceste secțiuni ale formularului euharistic bizantin poartă urme ale elaborării și prelucrării de către marele părinte capadocian, conținând similitudini teologice și terminologice indubitabile cu scrierile acestuia. Corespondențele astfel stabilite sunt pentru Bobrinskoy nu doar indicii ale paternității vasiliene a textului euharistic bizantin, ci ele situează și încadrează opera Sfântului Vasile cel Mare în contextul ei liturgic autentic și vital în care a fost scrisă.²⁶³

Textul anaforalei bizantine a fost împărțit de Bobrinskoy în patru secțiuni mari, având patru teme centrale: Triadologia (prefața), Hristologia (Rugăciunea Teologică, cea Hristologică și Sanctusul), Pnevmatologia (Epicleza) și Eclesiologia (Dipticele). Prin analiza fiecare secțiuni în parte și prin compararea textului bizantin cu cel egiptean autorul a urmărit nu doar să determine care sunt adăugirile teologice ale textului euharistic care aparțin Sfântului Vasile cel Mare și să le raporteze la scrierile acestuia, ci mai cu seamă să scoată în evidență că întreaga perspectivă teologic-euharistică eclesială în care scrierile acestui sfânt părinte se încadrează și-a găsit forma privilegiată de expresie în textul euharistic.

²⁶¹ *Liturgie et ecclésiologie trinitaire de saint Basile*, Verbum Caro 23 (1969), p. 1-23. Studiul a fost reluat și îmbunătățit în Idem, *Communion du Saint – Esprit* (=Spiritualité Orientale 56), Abbaye de Bellefontaine, 1986, p. 217-254. Studiul lui Bobrinskoy se limitează doar la analiza comparativă a textului bizantin și a celui egiptean, neluând în calcul și textul versiunii siriace și al celei armene.

²⁶² B. Capelle, *Les liturgies “basiliennes” et saint Basile...* p. 47.

²⁶³ Boris Bobrinskoy, *Liturgie et ecclésiologie trinitaire de saint Basile...* în Idem, *Communion du Saint – Esprit* (=Spiritualité Orientale 56), Abbaye de Bellefontaine, 1986, p. 221.

h. Hieronymus Engberding

Publicarea manuscrisului de la Louvain de către J. Doresse și E. Lanne a constituit o provocare și un prilej pentru liturgistul german de la mănăstirea Coesfeld de a-și continua analiza începută în 1931 printr-o serie de articole în care s-a ocupat de problema dipticelor.²⁶⁴

Într-o analiză minuțioasă, Engberding a comparat textul dipticelor celor patru versiuni ale anaforalei Sfântului Vasile cel Mare, stabilind care sunt elementele lor comune și care sunt cele adăugate în decursul timpului ca urmare a influenței tradiției liturgice locale. Rezultatele studiului său nu sunt la fel de convingătoare ca cele ale analizei sale din 1931, însă ele arată cu limpezime că la nivelul dipticelor relația de dependență dintre diferitele versiuni ale textului euharistic atribuit marelui ierarh capadocian este alta decât cea în cazul primei părți a anaforalei. Dipticele au fost supuse unor puternice influențe locale, ceea ce a făcut ca fiecare versiune să aibă o evoluție proprie.²⁶⁵

i. L.L. Mitchell²⁶⁶

În analiza pe care a făcut-o în 1976 textului sahidic conținut în manuscrisul de la Louvain, Leonel Mitchell a pornit de la premisa că acest formular euhologic, în pofida faptului că a fost folosit în tradiția cultică egipteană, își are originea în afara Egiptului, aparținând prin structura lui familiei de anaforale vest siriene.²⁶⁷ În ceea ce privește însă atribuirea acestei anaforale Sfântului Vasile cel Mare, liturgistul englez a urmat ipotezei emise de Engberding despre originea “capadociană” a textului egiptean și opiniei lui Bernard Capelle, conform căreia textul manuscrisului de la Louvain a fost Liturgia originară a

²⁶⁴ H. Engberding, *Die Angleichung der byzantinischen Chrysostomusliturgie an die byzantinische Basiliosliturgie*, Ostkirchliche Studien 13 (1964), p. 105-22; Idem, *Das anaphorische Fürbittgebet der älteren armenischen Basiliosliturgie*, Oriens Christianus 51 (1967), p. 29-50; Idem, *Das anaphorische Fürbittgebet der Basiliosliturgie*, Oriens Christianus 47 (1963), p. 16-52; Idem, *Das anaphorische Fürbittgebet der Basiliosliturgie*, Oriens Christianus 49 (1965), p. 18-37; Idem, *Das anaphorische Fürbittgebet der byzantinischen Chrysostomusliturgie*, Oriens Christianus 45 (1961), p. 20-29; Idem, *Das anaphorische Fürbittgebet der byzantinischen Chrysostomusliturgie* (Fortsetzung), Oriens Christianus 46 (1962), p. 33-60.

²⁶⁵ Idem, *Das anaphorische Fürbittgebet der Basiliosliturgie*, Oriens Christianus 49 (1965), p. 18-37

²⁶⁶ *The Alexandrian Anaphora of St. Basil of Caesarea: Ancient Source of “A Common Eucharistic Prayer”* ATR 58 2(1976), p. 194-206.

²⁶⁷ Ibidem, p. 204: “Textul aparține familiei de anaforale antiohiene, vest siriene. Această familie cuprinde Liturgia Sfântului Iacob al Ierusalimului, Liturgia bizantină a Sfântului Vasile cel Mare și cea a Sfântului Ioan Hrisostom. Toate aceste anaforale au o structură comună, iar elementul distinctiv al ei este aranjarea în această ordine a principalelor părți ale textului euharistic: cuvintele de instituire, anamneza, epicleza și dipticele. În contrast însă [cu această ordine] anaforaua Liturghiei Sfântului Marcu, care reprezintă adevărata tradiție egipteană, are dipticele incorporate în prima parte de laudă și mulțumire înainte de Sanctus, și cuprinde două epicleze, una înaintea cuvintelor de instituire și una urmând anamnezei.”

Cezareii cu care Sfântul Vasile cel Mare a fost familiarizat, iar soluția propusă de el surprinde prin concizie: “după ce toate au fost spuse, nu putem stabili cu nici o certitudine cum această rugăciune a ajuns în Egipt, nici de ce poartă numele Sfântului Vasile cel Mare decât prin faptul că în mod cert a folosit-o.”²⁶⁸

j. Louis Bouyer și Arthur Gibson

Anaforaua alexandrină a Sfântului Vasile cel Mare este în opinia lui Louis Bouyer un text euhologic deja revizuit de acest mare sfânt părinte și adus probabil de acesta în Egipt, iar textul versiunii bizantine reprezintă o a doua prelucrare și revizuire mai târzie a aceluiași formular euhologic. Viziunea lui Bouyer asupra evoluției acestei anaforale euharistice nu este decât o nouă interpretare a ipotezei expuse de Proclu, patriarhul Constantinopolului: textul egiptean este o primă simplificare a unei anaforale mai lungi din Capadocia, iar acest formular euhologic prescurtat a fost mai apoi elaborat și adăugit, dând naștere textului bizantin în forma în care apare în codicele Barberini.²⁶⁹ Ceea ce caracterizează ambele anaforale euharistice este o vădită tentă biblică, fapt subliniat de altfel și de Engberding, ceea ce presupune că una și aceeași persoană, un bun cunoscător al Sfintei Scripturi, a revizuit ambele texte euhologice.

Opinia lui Bouyer rezonează cu cea expusă în 1965 de Arthur Gibson în disertația sa doctorală: *Saint Basil's Liturgical Authorship* (Washington D.C., 1965), susținută la Facultatea de Teologie a Universității Catolice din America, rămasă însă nepublicată. Urmând sugestiei făcute în 1906 de A. Baumstark²⁷⁰, conform căreia textul versiunii egiptene a anaforalei Sfântului Vasile cel Mare nu este decât o formă “contrasă” a textului bizantin, adaptată mai apoi tradiției liturgice egiptene, precum și argumentării impecabile făcute de Engberding privind sensul evoluției anaforalei euharistice de la simplu la complex, Gibson a încercat să demonstreze că Sfântul Vasile cel Mare poate fi considerat revizorul ambelor texte euharistice, atât al celui egiptean, obținut din prescurtarea unui text euharistic mai vast, cât și al celui bizantin, o prelucrare și amplificare prin adăugiri

²⁶⁸ *Ibidem*, p. 205. Un punct de vedere similar adoptă și Albert Houssiau în articolul său: *The Alexandrine Anaphora of St. Basil*, în L.C. Sheppard (ed.), *The New Liturgy*, Londra, 1970, p. 228-243, afirmând că originea acestui text euharistic trebuie căutată în Antiohia sau Capadocia, dat fiind faptul că este vorba despre o anafora euharistică pre vasiliană, pe care marele părinte capdocian a cunoscut-o și a folosit-o în redactarea textului bizantin.

²⁶⁹ Louis Bouyer, *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, Tournai, 1966, p. 281-283.

²⁷⁰ *Die Messe im Morgenland*, Kempten und München, 1906, p. 72.

teologice și biblice a textului euharistic egiptean.²⁷¹ În opinia sa, formularul euharistic ce a pătruns în Egipt din Cezareea, și care “purta urme ale unei dezvoltări ulterioare operate de Sfântul Vasile cel Mare”²⁷², a fost în fapt prima prelucrare vasiliană, conținând unele elemente de hristologie, un formular euhologic pe care mai apoi acest sfânt părinte îl va dezvolta prin adăugiri biblice și dogmatice dând naștere textului arhetipului Ω. Presupunerea lui Engberding că textul egiptean este “substanțial mai vechi” decât arhetipul Ω, este pusă sub semnul întrebării, deoarece anafora egipteană coincide cu alte formulare euharistice vechi, precum anafora Sfântului Marcu sau cea a Sfântului Iacob, doar în ceea ce ele omit comparativ cu arhetipul Ω.²⁷³

Din această perspectivă, a unei ipoteze formulate a priori,²⁷⁴ Gibson a analizat întreaga cercetare liturgică premergătoare lui privind evoluția anaforei euharistice a Sfântului Vasile cel Mare, urmărind printr-o argumentare bine documentată să demonstreze paternitatea vasiliană a *textului egiptean*. Încercările lui Lubatschivskyj și Capelle de comparare a anaforelor euharistice vasiliene cu scrierile acestui sfânt părinte, sunt prilej pentru Gibson de a găsi argumente dogmatice în sprijinul ipotezei sale.

Valoroasă rămâne însă analiza comparativă pe care a făcut-o textului conținut în manuscrisul de la Louvain. În primul rând, el a raportat acest formular euhologic la textul egiptean editat de Renaudot, pentru a evidenția evoluția anaforei Sfântului Vasile cel Mare în tradiția cultică egipteană în perioada cuprinsă între secolele al VII-lea și al XIV-

²⁷¹ “De ce trebuie ca cele două tendințe – abrevierea și adăugirea – să fie așezate într-o astfel de radicală și exclusivă opoziție una față de alta? De ce nu ar fi putut ambele să colaboreze în istoria liturgiilor răsăritene în primele cinci secole sau probabil în primul mileniu? ...Prescurtarea ar fi apărut pentru a evita plictisul, iar adăugirea pentru a face față printr-o formulare mai clară a atributelor Persoanelor Sfinte Treimi tendințelor eretice de care secolele patru, cinci și șase....au fost afectate.” Arthur Gibson, *Saint Basil's Liturgical Authorship*, Washington D.C., 1965, p. 50.

²⁷² H. Engberding, *Das eucharistische Hochgebet...*, p. LXXXVI.

²⁷³ În acest punct demonstrația lui Engberding nu este convingătoare și intră în contradicție cu unul din principiile criticii textuale enunțate în debutul lucrării sale: “Dacă un document coincide doar privitor la omisiuni cu o altă grupă de documente, însă nu are alte asemănări cu acestea, atunci omisiunile nu pot fi folosite ca argumente pentru a demonstra existența vreunei relații între ele.” (principiul 6, *Das eucharistische Hochgebet...*, p.XXIV). A se vedea supra, nota 194. Comparând formularul euhologic egiptean cu anafora Sfântului Marcu și cu cea a Sfântului Iacob, Gibson demonstrează că textul egiptean conține atât elaborări teologice cât și excizii pe care celelalte două formulare euhologice nu le au, ceea ce ar putea duce la concluzia că el este mai recent decât acestea, provenind din prelucrarea unui text euharistic mai vechi, care trata mai în detaliu istoria mântuirii anterioară Întrupării, și care a lăsat și în Liturgiile Sfântului Marcu și a Sfântului Iacob urme ale acestei prolixități, urme care au fost eliminate cu totul din textul egiptean. Adăugirile și elaborările dogmatice însă pe care le conține textul egiptean comparativ cu celelalte două anaforele s-ar datora înclinațiilor teologice ale revizorului. Arthur Gibson, *Saint Basil's Liturgical Authorship*, p. 55-58.

²⁷⁴ Ipoteza aceasta a fost formulată pentru prima dată de Alphonse Raes, în *L'authenticité de la liturgie de Saint Basile*, REB 16 (1958), p. 158-161, însă articolul său din 1960, *Un nouveau document de la Liturgie de S. Basile*, OCP 26 (1960) p. 401-411, oferă o perspectivă nouă asupra originii și evoluției textului euhologic egiptean.

lea, subliniind faptul că pentru secțiunea în care cele două formulare euharistice se suprapun această analiză comparativă constituie un termen de control al coerenței și al veridicității analizei lui Engberding. În al doilea rând, el a comparat textul manuscrisului de la Louvain cu cel al unei anaforele autentic egiptene precum cea a Sfântului Marcu, scoțând astfel în evidență elementele ne-egiptene pe care textul sahidic le conține. De asemenea, el a raportat același formular egiptean editat de J. Doresse și E. Lanne la anafora euharistică bizantină a Sfântului Vasile cel Mare, așa cum a fost ea editată de Brightman, permițând astfel un studiu comparativ al *ultimei* părți a anaforei Sfântului Vasile cel Mare, rămase nestudiate de Engberding.

În sprijinul ipotezei sale, Gibson găsește și câteva evidențe istorice din scrierile Sfântului Vasile cel Mare pe baza cărora susține ipoteza dublei paternități vasiliene atât a textului bizantin cât și a celui egiptean. În opinia sa, marele părinte capadocian a fost angajat în nenumărate dispute teologice și a fost un fervent apărător al adevărului de credință ortodox, însă simțul său practic și tactul său pastoral, dorința sa de unitate a Bisericii i-au impus o poziție moderată, realistă, adaptată unei realități istorice atât de dificile. Doar în acest context ar putea fi inteligibilă încercarea sa de a prescurta din motive pastorale un vechi text euharistic, iar mai apoi de a-l modifica din nou prin adăugiri teologice și biblice.²⁷⁵

k. Geoffrey Cuming

O regândire și o reevaluare a problematicii originii și evoluției anaforei euharistice a încercat Geoffrey Cuming într-un studiu prezentat în 1983 la conferința patristică de la Oxford. Urmând sugestiilor făcute de Ligier, el a afirmat că în spatele textului anaforelor aflate în prezent în uz s-ar afla indicii ale unor rugăciuni mai vechi, foarte scurte și simple în conținut, nefiind în esență nimic altceva decât o expresie a laudei creației și a Creatorului. Aceste tipuri simple de rugăciune ar fi evoluat apoi prin adăugarea la acest nucleu original și a altor elemente, dând naștere anaforelor complexe de mai târziu.²⁷⁶

Într-un alt studiu, prezentat la conferința patristică din 1987, Cuming a continuat argumentarea teoriei, indicând însă că, deși *birkat ha-mazon* este o sursă importantă în

²⁷⁵ Arthur Gibson, *Saint Basil's Liturgical Authorship*, p. 216-233.

²⁷⁶ Geoffrey Cuming, *Four Very Early Anaphoras*, *Worship* 58 (1984), p. 168-172.

stabilirea originii euharistice, totuși și alte formulare euhologice trebuie luate în considerare. El arată că nici o anafora nu reproduce exact structura tripartită pe care o are *birkat ha-mazon*: unele au două secțiuni de mulțumire și una de cerere; altele au avut o singură secțiune de mulțumire, divizată mai târziu prin introducerea Sanctusului, cum este cazul anaforalei Sf. Apostoli Addai și Mari; În opinia lui Ligier, nicicum nu poate fi vorba de o identitate verbală între formularul euhologic iudaic și cel creștin.²⁷⁷

Cuming a luat în discuție și problema paternității anaforalelor în genere, arătând că existența unor corespondențe între formularele euhologice și operele patristice nu constituie în mod obligatoriu indicii ale paternității textelor euharistice, ci ele se pot datora fie unor citări pe care le fac părinții din Liturghie, fie fondului comun de expresii al tradiției cultice orale (Formelgut).²⁷⁸

I. John Fenwick

În disertația sa doctorală publicată în 1985²⁷⁹, John Fenwick si-a propus să continue studiul asupra anaforalei Sfântului Vasile cel Mare început de Hieronymus Engberding în 1931 dintr-o perspectivă metodologică nouă, înglobând în analiza sa atât noile manuscrise descoperite, cât și recente editări critice ale principalelor versiuni ale acestui text euharistic.²⁸⁰ El a analizat comparativ întregul text euharistic, iar demersul argumentației sale a urmărit o re-examinare a raportului dintre anafora Sfântului Vasile cel Mare și cea a Sfântului Iacob printr-un studiu detaliat a similarităților și convergențelor textuale dintre aceste două formulare euharistice. Ipoteza pe care Fenwick a dorit să o demonstreze este că asemănările între aceste două anafore euharistice nu se datorează în mod esențial unor împrumuturi sau influențe reciproce, ci faptului că ambele texte euhologice reprezintă o prelucrare independentă a unui și aceluiași formular original comun, formular care, în opinia autorului, este redat cu exactitate de manuscrisul de la Louvain.²⁸¹

²⁷⁷ Idem, *The Shape of the Anaphora*, Studia Patristica 20 (1989), p. 335.

²⁷⁸ Idem, *Pseudonymity and authenticity, with special reference to the liturgy of St. John Chrysostom*, Studia Patristica 15 (1984), p. 532-8.

²⁷⁹ Disertația sa doctorală a fost publicată mai întâi în formă abreviată în: *Fourth Century Anaphoral Construction Techniques* (=Grove Liturgical Study 45), Nottingham, 1986 și care mai apoi a fost reluată și îmbogățită în: *The Anaphoras of St. Basil and St. James: An Investigation into their Common Origin* (=OCA 240), Roma, 1992.

²⁸⁰ Idem, *The Anaphoras of St. Basil and St. James...*, p. XXIV-XXVI.

²⁸¹ Acest text euharistic străvechi comun, care, în opinia sa, ar putea fi identificat cu formularul euhologic pe care îl conține manuscrisul de la Louvain, a fost, pe de o parte, prelucrat și adăugit cu elemente teologice și scripturistice de către Sfântul Vasile cel Mare, dând naștere textului arhetipului Ω, iar pe de altă

Fenwick a adoptat metoda de lucru folosită de Engberding, prezentând comparativ pe coloane textul anaforalei grupat pe marile lui secțiuni, însă metodologia sa nu s-a dorit a fi simplă una critic textuală, focalizată doar pe studiul “verbal”, pur filologic al textului, ci una de analiză a structurii de ansamblu a anaforalei euharistice, singura capabilă de a oferi un cadru adecvat cercetării filologice.²⁸² Modul în care se succed în textul euharistic părțile lui componente și analiza structurii de ansamblu a fiecărei secțiuni în parte au fost pentru Fenwick indicii și evidențe istorice ale evoluției acestui formular euhologic.²⁸³ Altfel decât Engberding, Fenwick a pornit de la analiza secțiunii diptichelor pentru a trasa sensul general al evoluției anaforalei Sfântului Vasile cel Mare, plasând versiunea siriacă imediat după cea egipteană, urmată fiind de cea armeană și cea bizantină.²⁸⁴

Pentru a putea raporta anafora Sfântului Vasile cel Mare la cea a Sfântului Iacob Fenwick încercat să și reconstruiască textul arhetipului Ω ,²⁸⁵ prin stabilirea unei congruențe textuale între textul versiunii armenice, siriene și bizantine. Arhetipul Ω , un formular euharistic rezultat din amplificarea și prelucrarea operată de Sfântului Vasile cel Mare asupra textului egiptean, a fost reconstituit de Fenwick prin delimitarea materialului comun versiunilor armenice, egiptene și bizantine, care însă nu este conținut în textul egiptean.²⁸⁶

Concluzia finală a cercetării lui Fenwick referitor la anafora Sfântului Vasile cel Mare este că ea s-a păstrat nu doar în două variante, și anume una scurtă, conținută în manuscrisul de la Louvain, și alta mai amplă, redată de textul bizantin, ci în patru versiuni independente una de alta atât structural cât și geografic, care toate au fost într-o formă oarecare prelucrate de marele părinte capadocian. În opinia sa, Sfântul Vasile cel Mare a

parte, a fost asimilat în jurul anului 370 probabil de Sfântului Chiril al Ierusalimului textului euharistic vechi antiohian, conținut în cartea a cincea a Catehezelor sale mistagogice, și a dus astfel la apariția textului anaforalei Sfântului Iacob. Idem, *Fourth Century Anaphoral Construction Techniques...* p. 4-5, 35-37.

²⁸² Idem, *The Anaphoras of St. Basil and St. James...*, p. 62-63.

²⁸³ În mod particular, analiza structurii diptichelor oferă o mărturie evidentă despre utilitatea și eficiența metodei de analiză structurală a textului euharistic. Pe baza ei, Fenwick demonstrează că doar textul versiunii siriace a păstrat structura diptichelor din arhetipul Ω , pe când textul armean și cel bizantin provin din prelucrări mai târzii ale arhetipului Ω . În acest sens a se vedea și: John Fenwick, *The Significance of Similarities in the Anaphoral Intercession Sequence in the Coptic Anaphora of St. Basil and Other Ancient Liturgies*, *Studia Patristica* 18/2 (1989), p. 355-362.

²⁸⁴ Rămâne problematică această tendință de generalizare a rezultatelor analizei unei secțiuni a textului euharistic și de aplicare a lor la întregul anaforalei, pierzându-se din vedere faptul că evoluția formularelor euhologice a fost un proces complex și nu unul unilateral.

²⁸⁵ Reconstituirea propusă de Fenwick a textului arhetipului Ω nu se vrea a fi o reproducere literală, ci mai curând o confirmare a unei forme pe a avut-o anafora euharistică a Sfântului Vasile cel Mare în cursul evoluției ei. J. Fenwick, *The Anaphoras of St. Basil and St. James...*, p. 64.

²⁸⁶ Pentru fiecare secțiune în parte Fenwick încearcă să determine care a fost textul arhetipului Ω , făcând astfel posibilă o identificare la nivelul fiecărui text euhologic a straturilor ulterioare provenite din influențe mutuale și din împrumuturi. *Ibidem*, p. 65.

avut chiar înainte de alegerea sa ca episcop o mare influență în Cezareea, fapt ce i-a permis o primă revizuire a Liturghiei locale, dând naștere textului euhologic egiptean.²⁸⁷ Mai apoi, în anii păstoririi sale episcopale, el a inserat material adițional în același text liturgic, producând o primă formă a arhetipului Ω , așa cum este el redat de textul variantei siriene. Redactări ulterioare și remanieri ale structurii dipticelor de către Sfântului Vasile cel Mare au creat mai apoi textul versiunii bizantine și pe cel al versiunii armene.²⁸⁸ Stemma propusă de Fenwick la sfârșitul lucrării sale diferă mult de cea pe care Engberding o prezentase în 1931: Liturghia din Cezareea (Ur Basil), deja prelucrată de Sfântul Vasile cel Mare și păstrată într-o formă “ușor egiptianizată” (slight “egiptianisation”) în textul sahidic al manuscrisului de la Louvain,²⁸⁹ stă la originea atât a arhetipului Ω , rezultat din amplificarea ei teologică și biblică operată de Sfântul Vasile cel Mare, cât și a arhetipului anaforalei Sfântului Iacob (Ur Jas), un formular euhologic obținut prin asimilarea anaforalei capadociene la textul euharistic al capitolului cinci din Catehezele mistagogice ale Sfântului Chiril al Ierusalimului. La rândul său, textul arhetipului Ω , păstrat cu fidelitate în forma sa originară în anafora siriacă a Sfântului Vasile cel Mare, a suferit o modificare în structura dipticelor, care cu mare probabilitate se datorează tot marelui părinte capadocian, obținându-se astfel o nouă anafora, denumită de Fenwick ω -Basil din care provin atât textul versiunii armene cât și cel al versiunii bizantine.²⁹⁰

Ipoteza prezentată de Fenwick în disertația sa doctorală este originală și interesantă din perspectiva unei re-analizări a raportului dintre anafora Liturghiei Sfântului Vasile cel Mare și cea a Sfântului Iacob, însă metoda de lucru propusă în analiza textelor euharistice a suscitat aspre critici, ea neputând garanta din punct de vedere științific veridicitatea rezultatelor cercetării făcute. Amploarea subiectului precum și încercarea de reconstituire a textului arhetipului Ω necesită în mod obligatoriu o analiză filologică detaliată, pe care studiul comparativ structural al textului nu o putea înlocui, ci doar completa.²⁹¹ De

²⁸⁷ Aceasta este și motivația pe care Fenwick o invocă a faptului că textul egiptean poartă numele Sfântului Vasile cel Mare.

²⁸⁸ *Ibidem*, p. 299-301.

²⁸⁹ În opinia lui Fenwick, textul sahidic stă la baza atât a textului bohairic cât și a celui grec al aceleiași versiuni egiptene, el fiind însă un formular euhologic vest sirian, care a fost adus probabil în Egipt de Sfântul Vasile cel Mare în călătoria sa din 356-357, sau care a fost introdus în tradiția liturgică egipteană de către asceții și pelerinii care au vizitat Capadocia și care au adus cu ei anafora uzitată de episcopul acelei metropole. *Ibidem*, p. 305.

²⁹⁰ *Ibidem*, p. 308.

²⁹¹ Erich Renhart, *Die älteste armenische Anaphora*, in Erich Renhart – Jasmine Dum-Tragut (eds.), *Armenische Liturgien. Ein Blick auf eine ferne christliche Kultur* (=Heiliger Dienst. Ergänzungsband 2), Graz-Salzburg, 2001, p. 113.

asemenea, concepția despre originea și apariția textelor euharistice din module sau segmente compacte de material euhologic, ce provin din diverse surse și care au fost unite (conflation) într-un formular euhologic nou, nu are un punct de sprijin în studiul comparat al izvoarelor Liturghiei.²⁹²

Despre alte insuficiențe metodologice și filologice ale studiului lui Fenwick s-a pronunțat cu multă competență G. Winkler.²⁹³ Paradoxal însă, în pofida acestor critici bine argumentate, concluziile studiului lui Fenwick au fost preluate mai apoi ca “asigurate” din punct de vedere științific și folosite ca atare mai întâi de D.R. Stuckwisch,²⁹⁴ apoi de P.J. Fedwick²⁹⁵ și recent de C.R. Hutcheon.²⁹⁶

m. Todd Johnson

Un rezultat al preluării concepției lui Fenwick despre originea și evoluția anaforalei Sfântului Vasile cel Mare poate fi găsit la Todd Johnson.²⁹⁷ Plecând de la observațiile pertinente ale analizei lui A. Raes, liturgistul englez a propus o re-gândire și o re-evaluare a întregii viziuni asupra textului sahidic conținut în manuscrisul de la Louvain prin eliminarea tuturor presupunerilor *a priori* de care a făcut uz cercetarea liturgică și care, în opinia lui, au dus la o anume interpretare determinată a acestei anaforale euharistice.²⁹⁸

²⁹² Achim Budde, *Die ägyptische Basilios – Anaphora, Text – Kommentar – Geschichte* (=Jerusalem Theologisches Forum 7), Münster, 2004, p. 29.

²⁹³ Recenzia pe care Gabriele Winkler, o bună cunosătoare a anaforalelor orientale, o face disertației lui Fenwick în *Oriens Christianus* 78 (1994), p. 269-277 pune sub semnul întrebării întreaga cercetare propusă, atât datorită unor lipsuri de fond, generate de lacune bibliografice, cât și unor deficiențe metodologice datorate necunoașterii limbilor orientale. În opinia cercetătoarei de la Tübingen, traducerile nu pot fi puncte de plecare în reconstruirea unui formular euhologic și de aceea ea critică în termeni aspri încercarea lui Fenwick de reconstituire a textului arhetipului Ω, ipoteză pe care de altfel se sprijină întreg edificiul demonstrației sale. Gabriele Winkler atrage atenția asupra faptului că o încercare de o așa amplexare științifică presupune în primul rând cunoașterea exemplară a limbilor orientale în care textul anaforalei Sfântului Vasile cel Mare a circulat, ceea ce ar determina editarea de noi monografii ale diferitelor versiuni ale acestui text euhologic. În opinia lui Gabriele Winkler, abia după ce vor apărea studii bine documentate despre tradiția manuscriselor fiecărei versiuni în parte, ar putea fi încercată o reconstituire a formularului euhologic Ψ din care a provenit textul versiunii siriace și cel al celei bizantine. În același context, ar fi absolut necesară și o re-analizare și reconsiderare a textului versiunii armenice care conține multe caracteristici ale textului pre-vasilian, incluzând în această analiză și textul euhologic din lucrarea Buzandaran Patmut'iwkn', fapt ce ar putea permite mai apoi ca prin raportarea textului armean la formularul euhologic, Ψ textul arhetipului Ω să fie reconstituit (p. 276-277).

²⁹⁴ D.R. Stuckwisch, *The Basilian Anaphoras*, în P.F. Bradshaw (ed.), *Essays on Early Eastern Eucharistic Prayers*, Collegeville/Minnesota, 1997, p. 117 șu.

²⁹⁵ P.J. Fedwick, *Bibliotheca Basiliana Universalis. A Study of the Manuscript Tradition, Translations and Editions of the Works of Basil of Caesarea*, vol. IV. Testimonia, Liturgical and Canonical Compositions, Florilegia, Catenae, Iconography, Turnhout, 1999/2000, p. 1462 șu.

²⁹⁶ C.R. Hutcheon, “A Sacrifice of Praise”, *A Theological Analysis of the Pre-Sanctus of the Byzantine Anaphora of St. Basil*, St. Vladimir's Theological Quarterly 45/1 (2001), p. 4 șu.

²⁹⁷ *Recovering Ägyptisches Heimatgut: An Exercise in Liturgical Methodology*, QL 76 (1995), p. 182-198.

²⁹⁸ *Ibidem*, p. 188: În opinia lui Todd Johnson au existat trei presupuneri a priori care au împiedicat o corectă analiză și interpretare a textului conținut în manuscrisul de la Louvain: în primul rând, este vorba de presupunerea că Sfântul Vasile cel Mare este cumva legat de istoria acestui text euharistic, datorită faptului că

Paradoxal însă, Johnson a pornit în analiza principalelor elemente componente ale acestei anaforale euharistice, cât și în interpretarea rezultatelor studiului A. Raes, tot de la o *presupunere a priori*: în opinia sa, personalitatea Sfântul Vasile cel Mare nu poate fi nicicum asociată istoriei formularului euhologic egiptean, iar anafora conținută în manuscrisul de la Louvain nu este nicicum un text prelucrat sau cunoscut Sfântului Vasile cel Mare, ci este un text compus, rezultat din combinarea unor texte euharistice preexistente în cadrul tradiției cultice egiptene.

Pe baza particularităților egiptene pe care textul sahidic le conține, Johnson a plasat originea acestui formular euharistic în tradiția cultică egipteană, având un nucleu alcătuit din ceea ce Engberding a definit ca *ägyptisches Heimatgut*, din elemente ale unui străvechi text euharistic egiptean ale cărui urme sunt vizibile în rugăciunea post Sanctus, în epicleză și în doxologia finală, la care a fost adăugat un al doilea formular euhologic, probabil de origine vest siriană sau chiar egipteană, ale cărui urme se văd în cuvintele de instituire, în anamneza, și în diptice.²⁹⁹ Acest text *astfel* rezultat a fost mai apoi prelucrat de Sfântul Vasile cel Mare dând naștere unei noi anaforale euharistice din care au derivat toate celelalte versiuni ale acestui formular euhologic. Modelul simplificat și linear de evoluție a anaforalei Sfântului Vasile cel Mare pe care Johnson îl propune stă totuși sub semnul incertitudinii, necesitând o argumentare mai solidă, și este chestionabil tocmai datorită presupunerii a priori pe care o are la bază.

n. Erich Renhart

O editare critică a textului versiunii armene a anaforalei Sfântului Vasile cel Mare a publicat Erich Renhart în anul 2001.³⁰⁰ El a reușit să înglobeze în această ediție critică toate

anafora egipteană poartă numele acestui sfânt părinte; în al doilea rând, datorită faptului că Sfântul Vasile cel Mare a fost văzut ca un posibil redactor sau revizor al acestui text euharistic, a existat presupunerea a priori că textul manuscrisului de la Louvain provine *dintr-o singură* anafora de limbă greacă importată în Egipt și apoi adaptată tradiției liturgice locale; în al treilea rând, cercetarea liturgică de până în prezent a operat cu presupunerea că anaforele euharistice primare au fost omogene, capabile de a fi asimilate ușor una alteia și de a da naștere astfel unor noi texte euharistice, pe când cercetarea liturgică mai nouă a demonstrat că în primele secole se poate vorbi mai mult de pluriformitate și diversitate decât unitate în formele de expresie ale anaforalelor euharistice. (A se vedea P. Bradshaw, *The Search for the Origins of Christian Worship. Sources and Methods for the Study of Early Liturgy*, New York, Oxford 1992).

²⁹⁹ Pe când nucleul străvechi are o structură bipartită, conținând o mulțumire pentru iconomia mântuirii și o cerere de sfințire a Darurilor și a credincioșilor, în textul adăugat mai târziu secțiunile "anamnetice" și "epicletice" sunt precedate de doxologie, având aceeași structură tripartită pe care o are și textul manuscrisului de la Deir Balyzeh. Todd chestionează posibilitatea contopirii în același text euharistic a două formulare cu structuri diferite, fapt petrecut probabil într-o tendință de adaptare și imitare a formularelor euhologice vest siriene.

³⁰⁰ Erich Renhart, *Die älteste armenische Anaphora. Einleitung, kritische Edition des Textes and Übersetzung*, în: Renhart, E. - Dum-Tragut, J. (eds.), *Armenische Liturgien. Ein Blick auf eine ferne christliche Kultur* (=Heiliger Dienst. Ergänzungsband 2), Graz- Salzburg, 2001, p. 93-241.

manuscrisele armene cunoscute, precum și unele pasaje care parafrazează textul euharistic, cum este cel din lucrarea *Buzandaran Patmut' iwnk* a lui Faustos din Bizanț. Astfel, cercetării liturgice i-a fost oferită posibilitatea cunoașterii și comparării textelor euhologice armene cu alte formulare euhologice, făcându-se astfel un pas important în elucidarea originii și evoluției anaforalei euharistice atribuite Sfântului Vasile cel Mare.

o. Gabriele Winkler

Numele cercetătoarei de la Tübingen, o bună cunoscătoare a tradiției cultice armene,³⁰¹ este legat de promovarea cu succes și dezvoltarea metodei liturgicii comparate în analiza textelor euharistice.³⁰² Preocuparea ei pentru diverse teme ce privesc anaforalele tradiției armene, siriene, georgiene, copte și etiopiene s-a concretizat în numeroase studii despre Sanctusul, Rugăciunea teologică, Rugăciunea hristologică, Anamneza și epicleza textelor euharistice ale Răsăritului ortodox.³⁰³ Anaforaua Sfântului Vasile cel Mare a fost unul din subiectele predilecte ale studiilor ei, ea fiind animată de dorința de a continua opera începută de Engberding prin alcătuirea în primul rând de ediții critice ale diferitelor

³⁰¹ G. Winkler, *Das armenische Initiationsrituale entwicklungsgeschichtliche und liturgievergleichende Untersuchung der Quellen des 3. bis 10. Jahrhunderts* (=Orientalia Christiana analecta 217), Roma, 1982, 476 p.; Idem, *Über die Entwicklungsgeschichte des armenischen Symbolums: ein Vergleich mit dem syrischen und griechischen Formelgut unter Einbezug der relevanten georgischen und äthiopischen Quellen* (=Orientalia Christiana analecta 262), Roma, 2000, 639 p. Idem, *Armean Anaphoras and Creeds: A Brief Overview of Work in Progress*, in: R.F. Taft (ed.), *The Armean Christian Tradition. Scholarly Symposium in Honor of the Visit to the Pontifical Oriental Institute, Rome, of his Holiness Karekin I, Supreme Patriarch and Catholicos of All Armeans, Dec. 12, 1996* (=Orientalia Christiana Analecta 254), Roma, 1997, p. 41-55.

³⁰² G. Winkler și R. Meßner, *Überlegungen zu den methodischen und wissenschaftstheoretischen Grundlagen der Liturgiewissenschaft*, Theologische Quartalschrift 178 (1998), p. 229-243; G. Winkler, *Über die Liturgiewissenschaft*, Theologische Quartalschrift 175 (1995), p. 61f. Pentru o imagine de ansamblu asupra monumentalei opere a lui G. Winkler a se vedea: H. Feulner, R. Taft, E. Velkovska, G. Winkler (eds.), *Crossroad of cultures studies in liturgy and patristics in honor of Gabriele Winkler* (=Orientalia Christiana analecta: 260), Roma, Pontificio istituto orientale, 2000, 744 p.;

³⁰³ G. Winkler, *Studies in early Christian liturgy and its context : Byzantium, Syria, Armenia* (=Variorum collected studies series CS 593), Ashgate, 1997; 328 p. Idem, *Die Intezessionen der Chrysostomusanaphora in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Orientalia Christiana Periodica 36 (1970), p. 301-36; Idem, *Die Interzessionen der Chrysostomusanaphora in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Orientalia Christiana Periodica 37 (1971), p. 333-83; Idem, *Nochmals zu den Anfängen der Epiklese und des Sanctus im Eucharistischen Hochgebet*, Theologische Quartalschrift 174 (1994), p. 214-31; Idem, *Weitere Beobachtungen zur frühen Epiklese (den Doxologien und dem Sanctus). Über die Bedeutung der Apokryphen für die Erforschung der Entwicklung der Riten*, Oriens Christianus 80 (1996), p. 177-200. Idem, *Zur Erforschung orientalischer Anaphoren in liturgievergleichender Sicht I. Anmerkungen zur Oratio post Sanctus und Anamnese bis Epiklese*, Orientalia Christiana Periodica 63 (1997), p. 363-420; Idem, *Zur Erforschung orientalischer Anaphoren in liturgievergleichender Sicht II, Das Formelgut der Oratio post Sanctus and die Anamnese sowie Interzessionen and die Taufbekenntnisse*, in: Taft, R.F. - Winkler, G. (eds.), *Acts of the International Congress Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (1872-1948), Rome, 25-29 September 1998* (=Orientalia Christiana Analecta 265, Roma, 2001, p. 407-93.; Idem, *Zur Erforschung orientalischer Anaphoren in liturgievergleichender Sicht III, Der Hinweis auf „die Gaben“ bzw. „das Opfer“ bei der Epiklese*, in: Gerhards, A. - Richter, K. (eds.), *Das Opfer. Biblischer Anspruch and liturgische Gestalt* (=Quaestiones Disputatae 186, Freiburg, Basel, Wien, 2000, p. 216-33; Idem, *Das Sanctus, über den Ursprung and die Anfänge des Sanctus and sein Fortwirken* (=Orientalia Christiana Analecta 267), Roma, 2002, 281 p.

versiuni ale acestui text euharistic, de la care pornind să poată fi reconstituit textul arhetipului Ω .³⁰⁴

p. Paul Bradshaw

În lucrarea sa *The Search for the Origins of Christian Worship*, publicată la New York și Oxford în 1992, Bradshaw a încercat o sinteză a tuturor tendințelor și a ipotezelor expuse de predecesorii săi, care au abordat subiectul evoluției anaforalei euharistice și el a încercat să demonstreze că nu a existat niciodată un singur “original”, un Urtext al vreunei rugăciuni folosite în cultul iudaic, ci că au existat dintru începuturi o varietate de tradiții orale, care mai târziu au fost supuse standardizării treptate de către autoritatea rabinică. Procesul acesta de uniformizare și de stabilizare va fi luat sfârșit abia în secolul IV al erei creștine, când a fost fixat în scris conținutul textelor euhologice. O astfel de fluiditate trebuie să fi caracterizat și cultul creștin al primelor veacuri, transmis și păstrat în mod esențial prin intermediul tradiției orale.³⁰⁵ În opinia sa, anafora Bisericii primare a cunoscut un proces de evoluție de la diversitate spre unitate, în sens invers decât cel conceput de Probst. Procesul de omogenizare a început odată cu luptele antieretice ale secolului al IV-lea și a exprimat dorința de coeziune și de unitate dogmatică și liturgică a Bisericii. Astfel, anafora metropolei s-a impus, numeroasele tradiții locale au fost înlocuite de altele parțial sau total și au supraviețuit doar cele mai cunoscute și cele impuse de uzanța metropolei.³⁰⁶ Acest punct de vedere este împărtășit de marea majoritate a liturgiștilor contemporani.

r. R. Taft

Robert Taft a consacrat numeroase pagini reevaluării metodei liturgicii comparate, subliniind faptul că principiile pe care le formulează studiul comparativ al Liturghiei nu pot

³⁰⁴ A se vedea: G. Winkler, *Recenzie la J.R.K. Fenwick, The Anaphoras of St Basil and St James, An Investigation into their Common Origin (= OrChrA 240, Rom 1992)*, Oriens Christianus 78 (1994), p. 269-77; De asemenea, o critică pertinentă la încercarea lui Winkler de a localiza originea anaforalei Sfântului Vasile cel Mare în Siria poate fi găsită la Achim Budde, *Typisch syrisch? Anmerkungen zur Signifikanz liturgischer Parallelen. Der Ursprung der Basilianischen Anaphora in der Diskussion*, Jahrbuch für Antike und Christentum 45 (2002), p. 50-61.

³⁰⁵ Perspectiva aceasta nouă implică o serie de consecințe. Astfel, diferențele textuale între diferitele formulare liturgice nu trebuie văzute în mod necesar ca reflectând stadii diferite de dezvoltare, nici eliminate ca fiind devieri de la o normă prestabilită. Diferitele versiuni textuale pe care anafora creștină le cunoaște ar putea fi indicii ale unor variante simultane și paralele, care, unele din ele, în cele din urmă, au converș într-un singur formular, iar altele care au dispărut cu totul din uz. Prin urmare, nici versiunea cea mai simplă și nici cea mai evoluată nu ar fi în mod necesar cea mai veche.

³⁰⁶ Paul Bradshaw, *The Homogenization of Christian Liturgy – Ancient and Modern...*, p. 9.

fi tratate ca niște „legi”, ci mai curând ca niște jaloane de ghidare a cercetării, iar în analiza textelor liturgice trebuie să se țină cont de contextul lor geografic, temporal și ecclesial în care au fost folosite. El a reușit să pună într-o lumină nouă metoda de lucru inițiată de școala lui Baumstark, insistând asupra importanței existenței unui raport dialectic între analiza structurii unui text și cercetările istorice.³⁰⁷ În opinia sa, studiul comparativ al Liturghiilor trebuie să pornească de la o analiză atentă atât a asemănărilor cât și a deosebirilor dintre diferitele practici liturgice din diferite zone geografice, sau perioade istorice, pentru ca mai apoi să poată formula ipoteze care să țină cont de realitatea concretă istorică, luând în considerație atât evoluția generală a textelor liturgice, cât și cea particulară, specifică unei anumite perioade, zone geografice sau tradiții bisericești locale.

Remarcabile sunt și studiile sale dedicate evoluției anaforalei euharistice³⁰⁸, în care a analizat cu multă competență problemele legate de dialogul introductiv al canonului euharistic³⁰⁹, de Trisaghionul biblic³¹⁰, de Epicleză³¹¹ și de Diptice³¹². O atenție deosebită a acordat a anaforalei Sfântului Ioan Gură de Aur reușind să demonstreze paternitatea acestui text euharistic cu ajutorul bazei de date *Thesaurus Linguae Graecae*, deschizând astfel și trasând noi metode în identificarea autorului unui text euhologic.³¹³

³⁰⁷ R. Taft, *Reconstructing the History of the Byzantine Communion Ritual: Principles, Methods, Results*, Ecclesia Orans 11 (1994), p. 364; Idem, *Anton Baumstark's Comparative Liturgy revisited*, în: Taft, R. F. - Winkler, G. (eds.), *Acts of the International Congress Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (1872-1948), Rome, 25-29 September 1998 = Orientalia Christiana Analecta 265 (Roma 2001)*, p. 191-232. Idem, *The Structural Analysis of Liturgical Units: An Essay in Methodology*, *Worship* 52 (1978), p. 314-329. Idem, *How Liturgies Grow: The Evolution of the Byzantine Divine Liturgy*, *Orientalia Christiana Periodica* 43 (1977), p. 355-378.

³⁰⁸ Idem, *How Liturgies Grow: The Evolution of the Byzantine Divine Liturgy*, *Orientalia Christiana Periodica* 43 (1977), p. 355-378; Idem, *Beyond East and West*, Washington DC, 1984, p. 167 și u.; Idem, *Reconstructing the History of the Byzantine Communion Ritual: Principles, Methods, Results*, Ecclesia Orans 11 (1994), p. 355-367; Idem, *The Byzantine Rite. A Short History (=American Essays in Liturgy)*, Collegeville, Minnesota, 1992, p. 12-85.

³⁰⁹ Idem, *The Dialogue before the Anaphora in the Byzantine Eucharistic Liturgy, I: The Opening Greeting*, *Orientalia Christiana Periodica* 52 (1986) p. 300-301; Idem, *The Dialogue before the Anaphora in the Byzantine Eucharistic Liturgy II, The Sursum corda*, *Orientalia Christiana Periodica* 54 (1988), p. 47-77; Idem, *The Dialogue before the Anaphora in the Byzantine Eucharistic Liturgy. III, „Let us give thanks to the Lord - It is fitting and right”*, *Orientalia Christiana Periodica* 55 (1989), p. 63-74.

³¹⁰ Idem, *The Interpolation of the Sanctus into the Anaphora, When and Where? A Review of the Dossier. Part I*, *Orientalia Christiana Periodica* 57 (1991), p. 281-308; Idem, *The Interpolation of the Sanctus into the Anaphora, When and Where? A Review of the Dossier. Part II*, *Orientalia Christiana Periodica* 58 (1992), p. 83-121.

³¹¹ Idem, *From logos to spirit, On the early history of the epiclesis*, în: Heinz, A. - Rennings, H. (eds.), *Gratias agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet. Festschrift Balthasar Fischer*, Freiburg - Basel - Wien, 1992, p. 489-502.

³¹² Idem, *The Diptychs. A history of the liturgy of St. John Chrysostom IV (=Orientalia Christiana Periodica 238)*, Roma, 1991.

³¹³ Idem, *The authenticity of the Chrysostom anaphora revisited. Determining the authorship of liturgical texts by computer*, *Orientalia Christiana Periodica* 56 (1990), p. 5-51.

s. Teologia liturgică românească

Preocupările legate de istoria Liturghiei au fost pentru prima dată puse pe baze moderne de cercetare de către N. Mitrofanovici în cursurile sale universitare³¹⁴, ce au fost mai apoi prelucrate, completate și editate de Teodor Tarnavschi și Nicolae Cotlarciuc.

Studiul comparat al Liturghiilor orientale va fi inițiat de profesorul T. Tarnavschi, care a publicat în 1893 în revista *Candela* un provocator și bine documentat articol privind cultul Bisericilor orientale. Informațiile oferite privind structura și conținutul diferitelor Liturghii ale Răsăritului ortodox au urmărit un scop descriptiv de prezentare a diferențelor dintre cultul ortodox și cel al Bisericilor necalcedoniene. Rezultatele acestui studiu vor fi valorificate după mulți ani de Pr. Prof. Dr. Ene Braniște într-o bine documentată analiză publicată în 1965³¹⁵, în care autorul nu s-a mulțumit doar cu descrierea și prezentarea textului Liturghiei ritului armean, sirian (iacobit), maronit, nestorian, copt și etiopian ce a fost însoțită de un bogat aparat critic, ci a și făcut un excelent studiu pe secțiuni al acestor texte euharistice, arătând în concluziile sale că Liturghiile Bisericilor monofizite și nestoriene se aseamănă mult cu cele ale ritului bizantin, căci ele au o descendență comună și o unitate de structură și concepție, ceea ce arată cultul ortodox a fi o unitate în diversitate.³¹⁶ De asemenea, analiza făcută tuturor acestor Liturghii a demonstrat că învățăturile greșite ale lui Eutihie, Dioscor și Nestorie nu se regăsesc în textul cultic, fapt care ar trebui să constituie în opinia autorului premisa și baza oricărui dialog ecumenic cu Bisericile necalcedoniene.³¹⁷

Un avânt deosebit a cunoscut cercetarea liturgică românească la începutul secolului al XX-lea prin opera Pr. Prof. Petre Vintilescu, ale cărui studii s-au concentrat în mod deosebit asupra istoriei Liturghiei,³¹⁸ asupra explicării semnificației ei,³¹⁹ asupra editării și revizuirii textului ei³²⁰ și asupra problemelor de tipic pe care ea le implică³²¹.

³¹⁴ N. Mitrofanovici, *Liturgica Bisericii Ortodoxe*, Cernăuți, 1929.

³¹⁵ Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, *Cultul Bisericilor creștine Vechi din Orient. Liturghiile riturilor orientale*, Ortodoxia 1 (1965), p. 83-131.

³¹⁶ *Ibidem*, p. 130.

³¹⁷ *Ibidem*, p. 131.

³¹⁸ Pr. Prof. Dr. Petre Vintilescu, *Încercări de istoria Liturghiei. Liturgia creștină în primele trei veacuri*, București, 1930; Idem, *Liturghiile bizantine privite istoric în structura și rânduiala lor*, București, 1943; Idem, *Anafora sau ritul Sfintei Jertfe euharistice*, Biserica Ortodoxă Română 7-8 (1961), p. 733-754; Idem, *Rugăciunea dipticelor sau pomenirilor de la Sfânta Jertfă euharistică*, Biserica Ortodoxă Română 7-8 (1962), p. 658-672; Idem, *Anafora sau antidoron*, Studii Teologice 1-2 (1954), p. 116-145; Idem, *Troparul Ceasului al treilea în rânduiala Epiclezei*, în BOR 1-2 (1937), p. 1-21; Idem, *Proskomidia privită istoric în structura și*

Semnificativ este faptul că în ampla încercare de a descrie istoria anaforalei din secolul I până în secolul VIII,³²² Pr. Petre Vintilescu a pornit de la teoria lui Probst asupra evoluției textului euharistic, postulând o dezvoltare a lui de la uniformitate spre diversitate, de la formularul euharistic unic al epocii apostolice la diversificarea riturilor liturgice din secolul IV, reușind astfel să dea o explicare originală a originii și a evoluției anaforalei, ce pune în lumină un punct de vedere ortodox de abordare a istoriei Liturghiei: Înțelegerea evoluției cultului nu este doar o problemă științifică, ci mai întâi de toate ea este o “chestiune de Tradiție”, căci, “în întregimea ei, Liturghia ne-a fost adusă de Tradiție...în Liturghie vorbește încă spiritul care a inspirat sfintele scrieri. Liturghia este Tradiția în gradul său cel mai înalt de putere și solemnitate.”³²³ Tradiția și practica liturgică alcătuiesc contextul în care teologia liturgică trebuie să se dezvolte. Aceasta este și tendința majoră pe care toți urmașii Părintelui Vintilescu au urmat-o în studiile lor.³²⁴

Pr. Prof. Ene Braniște a fost cel care a valorificat a aprofundat cu multă competență în toate domeniile rezultatele studiilor predecesorilor său,³²⁵ iar în acest sens sunt de remarcat decisele sale contribuții la precizarea istoriei și semnificației Liturghiei prin analiza în original a izvoarelor ei,³²⁶ la revizuirea și diortosirea cărților de cult³²⁷ și la soluționarea a numeroase probleme practice legate de celebrarea cultică.³²⁸

rânduiala ei, BOR 7-8 (1942), p. 320-360; *Liturghia credincioșilor privită istoric în structura și rânduiala ei*, BOR 1-3 (1943), p. 33-85.

³¹⁹ A se vedea: Pr. Prof. dr. Petre Vintilescu, *Liturghierul explicat*, București, 1972, 384 p. (reeditat, București, 1998, 396 p.); Idem, *Liturghia credincioșilor privită istoric în structura și rânduiala ei*, în BOR 1-3 (1943), p. 33-85; Idem, *Funcțiunea ecleziologică sau comunitară a Liturghiei*, în BOR 1-3 (1946), p. 1-20; Idem, *Funcțiunea catehetică a Sfintei Liturghii*, ST 1-2 (1949), p. 17-33.

³²⁰ Idem, *Contribuții la revizuirea Liturghierului român. Proskomidia. Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur, Studii și text*, București, 1931; Idem, *Însemnări pentru o nouă ediție a Liturghierului*, București, 1947.

³²¹ Idem, *Contribuții la lămurirea unei controverse de tipic privitoare la vohodurile Liturghiei*, ST 3-4 (1951), p. 121-166; Idem, *Binația Liturghiei*, ST 3-6 (1950), p. 125-136; Idem, *Ora sau vremea din zi pentru săvârșirea Liturghiei Darurilor mai înainte sfințite*, ST 1-2 (1952), p. 66-76.

³²² Idem, *Încercări de istoria Liturghiei...*, p. 7-12.

³²³ *Ibidem*, p. 23.

³²⁴ A se vedea: Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, *Literatura liturgică în teologia românească*, BOR 1-2 (1971), p. 121-134; Pr. Prof. Ene Braniște, *Preotul profesor Petre Vintilescu*, ST 7-8 (1974), p. 592-598; Pr. Prof. I. Rămureanu, *Prof. Pr. Dr. Petre Vintilescu*, ST 1-2 (1982), p. 49-50.

³²⁵ A se vedea: Pr. Prof. D. Radu, *Prof. Pr. Ene Braniște*, ST 1 (1982), p. 65-67; Pr. Dr. Nicolae Necula, *Părintele Prof. Dr. Ene Braniște la aniversarea a 70 ani de la naștere*, ST 7 (1983), p. 563-581; Pr. Asistent Dr. Nicolae Necula, *Preotul Profesor Dr. Ene Braniște – în memoriam*, ST 3-4 (1984), p. 280-285; Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, *Liturgica specială, manual pentru Institutele teologice*, București, 1980, p. 174-193.

³²⁶ Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, *Explicarea Sfintei Liturghii după Nicolae Cabasila* (teza de doctorat), București, 1943, XVI+238 p.; Idem, *Tâlcuirea dumnezeieștii Liturghii de Nicolae Cabasila*. Traducere din grecește și studiu introductiv, București, 1946, VIII+133 p.; Idem, *Liturgica specială, manual pentru Institute teologice*, București, 1980, 510 p.

³²⁷ Idem, *Observațiuni și propuneri pentru o nouă ediție a Liturghierului românesc. Contribuție la problema revizuirii cărților noastre de ritual*, BOR 11-12 (1945), p. 599-613; BOR 4-6 (1946), p. 194-217; BOR 7-9 (1946), p. 333-351.

³²⁸ Idem, *Uniformitatea în săvârșirea serviciilor divine*, ST, 9-10 (1949), p. 781-813; Idem, *Despre „inovații” în săvârșirea serviciilor divine*, ST 3-4 (1953), p. 279-303; Idem, *Probleme de actualitate ale*

Referitor la istoria anaforalei Sfântului Vasile și la importanța personalității marelui ierarh capadocian, Pr. Prof. Dr. Ene Braniște a publicat în 1980 un studiu vast și complex³²⁹ în care a încercat să demonstreze pe baza unor mărturii patristice că marele ierarh, ca și alți contemporani ai săi, a compus și el o anafora proprie, care pentru profunzimea teologică și pentru frumusețea literară a stilului a fost acceptată cu vremea și generalizată în întrebuințarea tuturor Bisericilor ortodoxe locale (naționale), fiind consfințită, alături de cea atribuită sfântului Ioan Gură de Aur, ca un textus receptus, adică definitiv și nemodificabil. Marele liturgist român nu s-a mulțumit doar cu enumerarea și comentarea principalelor mărturii ale paternității textului bizantin, ci a și arătat pe baza unor studii și cercetări de filologie și critică literară că în textul liturghiei Sfântului Vasile cel Mare și mai ales în anafora acestei liturghii, se regăsesc idei teologice din gândirea lui, termeni și expresii din stilul său, precum și evidente înrudiri sau analogii de fond și de formă între anafora din liturghia sa și între celelalte opere autentice ale sale.

Părintele Profesor Dr. Ene Braniște a consacrat în teologia românească studiul Liturghiilor orientale, atât prin contribuțiile proprii cât și prin îndrumarea și formarea discipolilor săi, cărora le-a inspirat interesul și dragostea pentru studiul comparat al cultului.

Astfel, în 1974 Pr. Prof. Dr. Nicolae Neca, urmașul la catedră al Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, a publicat ca disertație doctorală un temeinic studiu comparativ asupra istoriei, organizării, doctrinei și cultului Bisericilor Vechi-Orientale³³⁰ în care autorul a reușit să prezinte o sinteză a tuturor elementelor componente ale tradiției liturgice copte (cărți de cult, iconografie, doctrină) și să le raporteze la cele ale tradiției bizantine, subliniind asemănările și deosebirile între ele, precum și influențele reciproce.

Pentru a lărgi sfera de cunoaștere privind viața, doctrina și specificul tradiției liturgice copte, Pr. Prof. Dr. Nicolae Neca a publicat, de asemenea, și o serie întreagă de articole ce tratează despre diferite aspecte legate de viața Bisericii egiptene, oferind astfel prețioase mijloace de informare pentru dialogul ecumenic între Bisericile calcedoniene și cele ne-calcedoniene.³³¹

Bisericilor de azi: dezvoltare (evoluție) și revizuire (adaptare) în cult, din punct de vedere ortodox, în Ortodoxia 2 (1969), p. 197-215.

³²⁹ Idem, *Sfântul Vasile cel Mare în cultul creștin*, în volumul omagial: *Sfântul Vasile cel Mare, închinare la 1600 de ani de la săvârșirea sa*, București, 1980, p. 238-264.

³³⁰ Pr. Prof. Dr. Nicolae Neca, *Doctrina și viața religioasă a Bisericii Copte reflectate în textele ei liturgice. (Rugăciuni și imne)*, extras din Ortodoxia 1-2 (1974), p. 473-626.

³³¹ A se vedea: Pr. Prof. Dr. Nicolae Neca, *Câteva trăsături generale ale artei copte*, Ortodoxia 3 (1971), p. 429-440; Idem, *Scurtă privire asupra literaturii religioase a Bisericii Copte și îndeosebi asupra*

Deosebit de important pentru studiul de față este traducerea însoțită de note și comentariu a anaforalei Sfântului Vasile cel Mare din ritul liturgic copt, publicată de același autor în revista *Glasul Bisericii* 3-4 din 1979.³³² În studiul introductiv, după o prezentare generală a tuturor anaforalelor aflate în uz în Egipt, autorul prezintă detaliat diferitele păreri ale liturgiștilor despre evoluția textului euharistic egiptean atribuit Sfântului Vasile cel Mare și despre raportul lui cu cel bizantin, după care înfățișează principalele ediții ale acestui formular euhologic. Traducerea prezentată este însoțită de note extrem de utile care facilitează înțelegerea, receptarea și raportarea textului la alte anafore euharistice.

A fost astfel făcut un important pas în teologia liturgică românească pentru cunoașterea textului anaforalei Sfântului Vasile cel Mare în diferitele lui versiuni. Sub aceeași îndrumare a Pr. Prof. Dr. Ene Braniște arhimandritul Zareh Baronian a publicat în 1975 un studiu asupra anaforalelor Bisericii armene pe care le-a comparat cu cele ale ritului bizantin aflate în uzul Bisericii Ortodoxe, indicând asemănările și deosebirile dintre ele.³³³

Studiul comparat al diferitelor rituri liturgice a fost aplicat cu succes și în studiul Tainelor de inițiere în disertația doctorală a Pr. Prof. Dr. Liviu Streza.³³⁴ Analiza sa a urmărit o prezentare comparată a actelor, rugăciunilor și a ceremoniilor baptismale, dar și a teologiei lor intrinsece din diferitele tradiții creștine. O importanță deosebită pentru studiul de față o prezintă articolul privind sensul pomenirilor din Sfânta Liturghie publicat în volumul omagial dedicat Pr. Prof. Dumitru Stăniloae.³³⁵

Este deosebit de important de semnalat faptul că în teologia liturgică românească și unele părți separate ale canonului euharistic precum, epicleza sau dipticele, au constituit subiecte de studiu care au fost analizate dintr-o multiplă perspectivă: istorică, dogmatică,

cărților ei de cult, BOR 5-6 (1971), p. 644-659; Idem, *Ritualul Botezului creștin al Mirungerii în riturile liturgice răsăritene*, GB 9-10 (1971), p. 828-846; Idem, *Organizarea învățământului teologic și cântarea cultică în Biserica Ortodoxă Coptă*, GB 7-8 (1973), p. 765-781; Idem, *Opera canonică a patriarhilor copti din secolele XI-XIII și importanța ei pentru viața Bisericii Copte*, BOR 1-2 (1982), p. 193-204; Idem, *Rânduiala laudelor bisericești din Biserica Coptă în comparație cu rânduiala din ritul bizantin*, GB 4-6 (1982), p. 391-398;

³³² Idem, *Anaforaua Sfântului Vasile cel Mare din ritul liturgic copt (Introducere, traducere, note)*, Glasul Bisericii 11-12 (1979), p. 1141-1156.

³³³ Zareh Baronian, *Liturghia Bisericii Armene în cadrul liturghiilor celorlalte rituri liturgice răsăritene (studiu comparativ)*, Ortodoxia 1 (1975), p. 15-171. În literatura românească liturghiilor cultului armean i-au fost consacrate o serie de alte studii valoroase precum: Arh. Timuș Piteșteanu, *Privire istorică asupra Bisericii armene*, BOR martie-mai (1891); L. Sarmacș, *Taina botezului și Liturghia Bisericii Armene de Răsărit*, Iași, 1895; Gabriel M. Popescu, *Cultul bisericii armene*, GB 5-6 (1962), p. 608-617.

³³⁴ Pr. Asist. Liviu Streza, *Botezul în diferite rituri liturgice creștine* (teză de doctorat), București, 1985, extras din Ortodoxia 1-2 (1985), p. 23-344.

³³⁵ Pr. Prof. dr. Liviu Streza, *Sensul pomenirilor în cadrul Sfintei Liturghii*, în volumul omagial: *Persoană și comuniune. Prinos de cinstit Pr. Prof. Acad. Dumitru Stăniloae*, Sibiu, 1993 p. 578-588

liturgică și canonică. În acest sens trebuie amintită contribuția lui N. Popoviciu³³⁶ și cea a Pr. Prof. Petre Vintilescu³³⁷ la studiul epiclezei euharistice, și cea a Pr. N.V. Dură³³⁸ și a Pr. Petre Vintilescu³³⁹ și a Pr. Gh. Iordăchescu³⁴⁰ în analiza rugăciunii dipticelor.

³³⁶ N. Popoviciu, *Epicleza euharistică*, Sibiu, 1942.

³³⁷ Pr. Prof. P. Vintilescu, *Epicleza*, BOR 1-2 (1962), p. 86-104.

³³⁸ Pr. N.V. Dură, *Dipticele, studiu istorico-canonic și liturgic*, ST 9-10 (1977), p. 636-659.

³³⁹ Pr. Prof. P. Vintilescu, *Rugăciunea dipticelor sau a pomenirilor de la Sfânta Jertfă Euharistică*, BOR 7-8 (1962), p. 658-672.

³⁴⁰ Pr. Gh. Iordăchescu, *Dipticele sau rugăciunile de mijlocire în Liturghiile creștine*, O 2 (1959), p. 280-296.

4. ÎNTREBĂRI ȘI DEZIDERATE

Text euhologic paradigmatic pentru descifrarea sensului evoluției textului euharistic în primele veacuri creștine, anafora Sfântului Vasile cel Mare suscită prin diversitatea și numărul impresionant de manuscrise în care s-a păstrat un întreg complex de probleme și întrebări, la care doar în parte au fost găsite până în prezent răspunsuri convingătoare. Patru sunt întrebările fundamentale privind istoria textului euhologic vasilian ce așteaptă un răspuns convingător din partea cercetării liturgice actuale. Ele au fost sintetizate și formulate astfel de D.R. Stuckwisch ca reprezentând baza de la care trebuie pornită orice analiză a acestei anafore euharistice.³⁴¹

1. *Unde a apărut și care a fost aria de răspândire a textului sahidic (sah Bas) al versiunii egiptene?*

Cel mai vechi formular euharistic cunoscut și atribuit Sfântului Vasile cel Mare este textul sahidic conținut în manuscrisul de la Louvain, însă care este originea lui, fie capadociană, fie egipteană, nu a putut fi definit cu exactitate, căci în datele acestei probleme sunt mult prea mulți factori pentru care nu a fost găsită o relevanță istorică.

2. *În ce sens, dacă este în vreun sens, textul sahidic (sah Bas) ar putea fi definit ca un text euhologic egiptean? Și în ce sens, dacă este în vreun sens, acest text euharistic ar putea fi unul “vasilian”?*

Problema esențială este de a explica cum a ajuns acest formular euhologic, păstrat în tradiția cultică egipteană să poarte numele Sfântului Vasile cel Mare.

Acest text euharistic ar putea fi o veche anafora din Cezareea ce *nu* a fost prelucrată de Sfântul Vasile cel Mare, însă a fost adusă și adaptată tradiției cultice egiptene și a primit

³⁴¹ D.R. Stuckwisch, *The Basilian Anaphoras*, în P.F. Bradshaw (ed.), *Essays on Early Eastern Eucharistic Prayers*, Collegeville/Minnesota, 1997, p. 114-119. Pentru soluționarea acestui complex de probleme pe care îl suscită anafora Sfântului Vasile cel Mare, Stuckwisch propune o încadrare istorică și o evaluare a acestui text euharistic din prisma circumstanțelor istorice și a disputelor teologice ale epocii în care a trăit marele sfânt părinte. În acest sens, autorul găsește corespondențe structurale între modelul euhologic propus de școala alexandrină a lui Origen, model care probabil a fost introdus în Cezareea Capadociei de primul ei episcop, de Sfântul Grigorie Taumaturgul, unul din străluciții elevi ai marelui învățat alexandrin și textul anaforei Sfântului Vasile cel Mare. De asemenea, el propune identificarea unor similarități de structură între pasaje din scrierile acestui sfânt părinte care conțin în exact această ordine: o laudă a “Treimii imanente”, o mulțumire adusă “Treimii iconomice”, sfârșind cu amintirea imnului serafimic și prima parte a anaforei Sfântului Vasile cel Mare. Paralelismul ce poate fi astfel stabilit se datorează în opinia autorului unei logici profund liturgice care stă la baza scrierilor vasiliene, dar și contribuției covârșitoare pe care a avut-o acest sfânt părinte în elaborarea textului euharistic ce îi poartă numele.

numele marelui părinte capadocian, datorită obiceiului de a denumi textul euharistic al capitalei unei provincii cu numele unuia din episcopii marcanți ai ei, așa cum sugerase Engberding în 1931.

În același timp, textul egiptean ar putea fi definit pe baza similitudinilor cu scrierile marelui părinte capadocian ca o *primă* prelucrare a unei vechi anaforale capadociene, făcută de Sfântul Vasile cel Mare în primii ani ai săi de păstorire, după cum opinat A. Raes și A. Gibson.

De asemenea, marcantele trăsături și caracteristici egiptene pe care acest text euharistic le conține ar putea duce la presupunerea că el este un formular euhologic de origine egipteană, necunoscut Sfântului Vasile cel Mare, opinie ce a fost exprimată de Todd Johnson în 1995.

3. Care este raportul dintre textul versiunii egiptene și cel al versiunii bizantine?

Aceste două versiuni ale anaforalei Sfântului Vasile cel Mare sunt de o importanță capitală pentru stabilirea sensului evoluției acestui text euharistic. Engberding a analizat cu o mare acuratețe și acrivie științifică raportul dintre textele celor două versiuni, demonstrând că textul bizantin este incontestabil o prelucrare și o adăugire teologică și biblică a formularului euhologic egiptean, și sensul evoluției a fost de la simplu la complex, de la sobrietate la elaborare teologică. Problema esențială însă pentru cercetarea ulterioară lui Engberding este de a chestiona dacă însuși textul egiptean poate fi văzut ca o primă prelucrare a Sfântului Vasile cel Mare, conținând adăugiri teologice dar și excizii, comparativ cu textul bizantin elaborat mai târziu de același mare sfânt părinte

4. Care este legătura dintre textele diferitelor versiuni ale acestei anaforale euharistice și personalitatea Sfântului Vasile cel Mare?

Paternitatea vasiliană a textului versiunii bizantine a fost demonstrată prin raportarea adăugirilor pe care le conține acest formular euhologic comparativ cu cel egiptean, la ansamblul operelor Sfântului Vasile cel Mare. Rămâne însă ca sarcină pentru cercetarea liturgică actuală de a chestiona raportul dintre textul euhologic și al celorlalte versiuni ale anaforalei Sfântului Vasile cel Mare și teologhisirea marelui părinte capadocian, și de a se pronunța asupra paternității fiecăruia din textele diferitelor versiuni ale acestei anaforale euharistice.

Așa cum a indicat și Gabriele Winkler în recenzia făcută disertației lui Fenwick, sunt imperios necesare câteva etape pe care știința liturgică actuală trebuie să le parcurgă pentru a putea da un răspuns final la complexul de probleme pe care textul euharistic vasilian îl ridică.³⁴²

Aceste etape sunt:

- editarea textelor critice și analizarea lor în contextul tradiției liturgice în care au fost folosite.

- includerea în analiza comparată alături de textul versiunii armene (**Arm**) și a fragmentului din Buzandaran Patmut'iwkn', precum și a textului armean al versiunii bizantine (byz arm), care conține străvechi trăsături ale textului pre-vasilian, după cum sugerase Engberding în 1931.³⁴³

- abia după ce vor fi editate textele critice ale diferitelor versiuni vor putea să apară studii comparative bine documentate care să permită reconstituirea ipoteticelor formulare euhologic Ψ și Ω .

- textele euhologice ale diferitelor versiuni ale anaforei Sfântului Vasile cel Mare trebuie mai apoi să fie raportate la scrierile marelui părinte capadocian pentru a putea fi chestionată pentru fiecare în parte paternitatea lor vasiliană.

³⁴² *Oriens Christianus* 78 (1994), p. 269-277.

³⁴³ H. Engberding, *Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie, Textgeschichtliche Untersuchungen und kritische Ausgabe* (=Theologie des christlichen Ostens 1), Münster, 1931, p. LXIV-LXV. Textele euhologice armene ridică și ele o serie de întrebări speciale care rămân încă fără răspuns:

- care este raportul dintre textul versiunii armene (Arm) și textul bizantin armean (byz arm)?
- ce raport poate fi stabilit între textul versiunii armene (Arm) și anafora Sfântului Iacob?
- de ce în manuscrise apare atribuit Sfântului Grigorie Luminătorul textul versiunii armene (Arm) și când s-a întâmplat acest lucru? A se vedea o dezbateră detaliată a problematicii pe care o suscită anaforele armene la: Erich Renhart, *Die älteste armenische Anaphora*, p. 114-115.

5. CE ADUCE NOU DISERTAȚIA DE FAȚĂ?

Cercetarea liturgică a ultimelor două decenii a cunoscut o lărgire a ariei de cercetare, iar această nouă tendință și-a găsit aplicarea în lucrarea de față într-un întreg mod:

1. În primul rând, textul euharistic cu întreaga sa evoluție este perceput ca obiect de studiu.³⁴⁴

2. În al doilea rând, studiul liturgicii este coroborat cu cel al altor științe teologice, precum istoria bisericească, patristica, dogmatica.

3. În al treilea rând, textul euharistic nu este analizat doar din punct de vedere literar, ci și din punct de vedere teologic-liturgic, ca unul ce conține în formă condensată teologhisirea Bisericii în diferitele ei etape.

În aceste condiții, investigația de față își propune, pe de o parte, o analiză comparată a *întregului* text al anaforalei Sfântului Vasile cel Mare în cele patru versiuni ale lui, pentru a putea reliefa astfel asemănările și deosebirile dintre diferitele variante ale acestui text euharistic și a trasa astfel sensul evoluției lui, iar pe de altă parte, o evidențiere a corespondențelor dintre textele euharistice ce poartă numele Sfântului Vasile cel Mare și scrierile marelui ierarh.

Noutatea lucrării de față constă în încercarea de a prezenta în studiu comparat ultima parte a anaforalei euharistice a Sfântului Vasile cel Mare ce a fost neglijată de Engberding, precum și de a demonstra paternitatea vasiliană a tuturor celor patru versiuni ale acestui formular euhologic cu ajutorul modernului mijloc de investigare oferit de baza de date Thesaurus Linguae Graecae.

De asemenea, metodele liturgicii comparate au fost folosite dintr-o perspectivă nouă, ce ține cont de etosul ortodox, căci anafora a fost privită ca un text liturgic, ce a fost folosit neîntrerupt în cultul Bisericii, a cărui înțelegere și interpretare nu poate face abstracție de tradiția cultică, de albia în care el a apărut și s-a dezvoltat.

³⁴⁴ A se vedea: R. Taft și G. Winkler, Introduction to Taft, R. F. and Winkler, G. (eds.), *Acts of the International Congress Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (1872-1948) Rome, 25-29 September 1998* (=Orientalia Christiana Analecta 265), Roma 2001, p. 21: "Noi nu mai studiem texte euharistice ca în timpul lui Baumstark și Engberding cu scopul de a defini un text grec "originar", ci astăzi se urmăresc mai curând evoluțiile diferitelor variante ale textului."

6. IZVOARELE TEXTULUI ANAFORALEI SFÂNTULUI VASILE CEL MARE

Capitolul de față are menirea de a prezenta principalele surse ale textului celor patru versiuni (bizantină, siriacă, armeană și egipteană) ale anaforalei euharistice a Sfântului Vasile cel Mare. Numărul mare și diversitatea de manuscrise care conțin acest formular euhologic vorbesc nu doar de vastul teritoriu de răspândire în care a fost cunoscută și folosită această anafora, cât mai ales de importanța pe care a avut-o în tradiția cultică răsăriteană în primele veacuri, fiind textul euharistic emblematic al Răsăritului ortodox.

În 1931 Engberding a reușit să facă o cercetare și o analiză amănunțită a tuturor manuscriselor anaforalei Sfântului Vasile cel Mare, păstrate în mai toate limbile cultice orientale (arabă, armeană, etiopiană, georgiană, greacă, slavonă, siriacă, și coptă), și pe baza lor a demonstrat că textul euharistic vasilian a evoluat de la simplu la complex, de la o formă simplă și kerigmatică la o structură teologică și biblică bine elaborată.³⁴⁵

Principalele manuscrise folosite de Engberding în redarea textului fiecărei versiuni a anaforalei euharistice a Sfântului Vasile cel Mare, precum și manuscrisele descoperite ulterior și editările lor critice constituie baza de la care pornește și analiza pe care lucrarea de față și-o propune.

I. Textul versiunii bizantine (Byz)

Textul grec bizantin (*byz gr*) al anaforalei Sfântului Vasile cel Mare se păstrează într-un mare număr de manuscrise și se remarcă printr-o formă unitară, stabilă, cu foarte puține deviații și diferențe între fiecare formular euhologic în parte. El a cunoscut o arie vastă de răspândire fiind păstrat în toate limbile liturgice ale Răsăritului Ortodox: greacă, slavonă, siriacă, armeană și georgiană. Din cele aproape 200 de manuscrise de limbă greacă cunoscute, Engberding a selectat 22 de manuscrise și pe baza lor a demonstrat faptul că în jurul anului 1000, anaforaua bizantină a Sfântului Vasile cel Mare a cunoscut o remaniere

³⁴⁵ H. Engberding, *Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie, Textgeschichtliche Untersuchungen und kritische Ausgabe* (=Theologie des christlichen Ostens 1), Münster, 1931, p. LXXVI. Engberding a evitat în lucrarea sa orice tendință prematură de generalizare a sensului evoluției anaforalei euharistice: "Bei *Ba* geht die Entwicklung nicht vom langen zum Gekürzten, sondern vom Kurzen, Schichten zum erweiterten, schwungvoll Theologischen. Mit dieser Erkenntnis dürfte der wissenschaftliche Beweis für die tatsächliche Entwicklung eines einzelnen eucharistischen Hochgebetes gelungen sein. Der weiteren wissenschaftlichen Forschung erwächst jetzt die dringliche Aufgabe...von neuem gründlich zu untersuchen und zu prüfen, ob und in welchem Maße die Entwicklung der *Ba* etwa nur als ein Einzelfall anzusehen ist oder ob sie als typisch zu gelten hat."

mai mult de ordin lingvistic și stilistic prin intervenția unei personalități bisericești marcante, fapt ce a dat naștere unui formular euharistic nou, care cu timpul l-a înlocuit pe cel vechi și care s-a păstrat până în ziua de astăzi.

Stratul mai vechi al textului bizantin prezintă mare interes pentru cercetarea liturgică, fiindcă el înfățișează forma arhaică, primară în care acest formular a fost folosit în tradiția cultică răsăriteană. Câteva manuscrise foarte vechi precum: B [manuscrisul pergament Barberini III, 55 din Biblioteca Vaticanului datând din anul 788/97] și M₁ [manuscrisul pergament din secolul X-XI donat de P.I. Sewastjanow (†1867) muzeului Rumjantzew], fiind distincte și independente între ele, provin din același arhetip și conservă foarte bine vechiul text bizantin.³⁴⁶ Tocmai din această cauză, textul manuscrisului B a fost editat de C.A. Swainson³⁴⁷ și F.E. Brightmann³⁴⁸ separat de celelalte formulare euhologice de limbă greacă de dată mai târzie.

Stratul mai nou al textului bizantin se păstrează și el în câteva manuscrise importante precum:³⁴⁹ S₂ [manuscrisul din secolul XI aflat din 1884 în posesia lui Lady Burdett-Coutts sub numărul III, 42 al cărui text a fost editat de Swainson³⁵⁰], S₆ [manuscrisul din secolul XII aflat de asemenea în posesia lui Lady Burdett-Coutts sub numărul 1, 10.], Π₂ [rotulusul pergament din secolul XII-XIII, aflat în Biblioteca Publică din Leningrad sub numărul 104.], și Π₇ [manuscrisul din anul 1532 din Biblioteca Publică din Leningrad cu numărul 561.]. Importanța lui pentru analiza liturgică comparată constă în reliefarea modificărilor pe care textul bizantin le-a cunoscut în decursul istoriei.

Traducerea textului grec în celelalte limbi orientale (slavonă, arabă, georgiană, armeană, siriacă) a fost în majoritatea cazurilor o preluare fidelă a dublului strat prezent în formularul euhologic bizantin, petrecută într-un complex proces de adaptare la etosul cultural și etnic al tradiției cultice al fiecărui popor, în care un rol important l-au jucat posibilitățile gramaticale de expresie ale fiecărei limbi dar și specificului ei emoțional de exprimare (Sprachempfinden).³⁵¹

³⁴⁶ *Ibidem*, p.LIX-LX.

³⁴⁷ *The Greek Liturgies chiefly from original authorities*, Cambridge, 1884, p. 81-84.

³⁴⁸ *Liturgies Eastern and Western*, vol 1, Oxford 1896, p. 321-337.

³⁴⁹ H. Engberding, *Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie...*, p.LX.

³⁵⁰ *The Greek Liturgies...*, p. 151-187.

³⁵¹ În ceea ce privește editarea și tipărirea celor mai importante manuscrise ale textului grec bizantin a se vedea detaliata listă din Bibliografie. Remarcabile rămân: C.A. Swainson, *The Greek Liturgies chiefly from original authorities*, Cambridge 1884, p. 80-84; F.E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western, Vol. I. Eastern Liturgies*, Oxford, 1896 p. 321-327; Anton Hänggi, Irmgard Pahl, *Prex Eucharistica*, Fribourg 1968, p. 230-243; Miguel Arranz, *L'Eucologio Constantinopolitano agli inizi del secolo XI*, Roma, 1996, p. 546-558.

Astfel, cele două straturi ale formularului euhologic bizantin se regăsesc și în textul slavon bizantin (*byz slav*). Textul slavon mai vechi este bine conservat în două manuscrise importante: C₁ [manuscrisul pergament 343 din secolul XII din Biblioteca Sfântului Sinod.] și C₆ [manuscrisul pergament 526 din secolul XIV aflat în Biblioteca Publică din Leningrad, provenind însă din fondul de carte al catedralei Sfânta Sofia din Novgorod] fiind direct înrudit cu formularul euharistic bizantin conținut în manuscrisele B și M₁, respectiv cu arhetipul lor.³⁵²

C₁₂ [manuscrisul 530 din secolul XV aflat în Biblioteca Publică din Leningrad] (fondul de carte al catedralei Sfânta Sofia din Novgorod) conține un text euharistic ce are elemente atât ale stratului vechi cât și ale celui mai nou, fiind o replică fidelă a manuscrisului grec K, un manuscris pergament din secolul XII, originar din Italia, aflat azi la Karlsruhe în Hof und Landesbibliothek sub numărul EM₆.

C₂₂ [manuscrisul 875 din secolul XVI aflat Biblioteca Publică din Leningrad, provenind însă din fondul de carte al catedralei Sfânta Sofia din Novgorod], J₁ [manuscrisul din secolul XV aflat în Biblioteca Publică din Leningrad sub numărul 1117.], și J₂ [manuscrisul din secolul XV aflat în Muntele Athos, în mănăstirea Zografu sub numele: "Λειτουργιόν al patriarhului Eftimie Tirnowski"] conțin textul mai nou slavon, formular euhologic, ce a fost mereu adaptat și conformat textului grec bizantin mai nou, astfel încât „istoria [și evoluția] textului grec bizantin își găsește perfectă oglindire în textul slavon”.³⁵³

Textul siriac bizantin (*byz syr*), așa cum apare în manuscrisul pergament s din secolul XI-XII aflat în British Museum: Add. 14 497 (= Wright 296), este și el o reproducere fidelă a formularului euhologic mai vechi al textului grec bizantin, conținând numeroase particularități de traducere specifice limbii siriene și nu are nici o legătură cu anaforaua euharistică a versiunii siriene (**Syr**).³⁵⁴

³⁵² *Ibidem*, p. LXI. Remarcabil este faptul că C₁ și C₆ corespund lui B și M₁, în condițiile în care C₆ provine dintr-o perioadă (secolul al XIV-lea) în care formularul euharistic mai vechi bizantin de mult nu mai era în uz.

³⁵³ *Ibidem*, p. LXII. Surprinzător este însă faptul că ediția princeps a manuscriselor slavone făcută de Ieromonahul Pahomie la Veneția în 1519 a devansat ediția princeps greacă a lui Demetrius Dukas: Αἱ θεῖαι λειτουργίαι. τοῦ ἁγίου Ἰωάννου Χρυσοστόμου. Βασιλείου τοῦ μεγάλου. καὶ ἡ τῶν προηγιασμένων, care avea să apară la Roma abia în 1526.

³⁵⁴ *Ibidem*, p. LXII-LXIII.

Textul arab bizantin (*byz arab*), așa cum este conținut de cele două manuscrise studiate de Engberding, în W: [Αἱ θεῖαι λειτουργίαι τῶν ἐν ἀγίοις πατέρων ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου καὶ Βασιλείου τοῦ μεγάλου καὶ τοῦ ἁγίου Γρηγορίου ἡ τῶν προηγιασμένων λειτουργία. Προηγούμεναι δὲ αἱ τοῦ ἐσπερινοῦ καὶ τοῦ ὁρθοῦ ἀκολουθίαι. Ἐν Βιέννῃ, 1862, ediție bilingvă greacă-arabă alcătuită de preoții Moses Makhat și Philip Numer.] și în J [Kontakion Arab, Ierusalim, 1907] demonstrează cu elocvență apartenența lui la stratul mai nou al formularului euhologic bizantin.³⁵⁵

Textul georgian bizantin (*byz georg*) a cunoscut cu siguranță un strat mai vechi și altul mai nou. Rotulusul P din secolul XV-XVI aflat în Biblioteca Publică din Leningrad conține probabil un formular euharistic străvechi care diferă cu mult față de celelalte texte euhologice ale familiei bizantine de anaforale. Însă datorită lipsei unei analize directe a originalului, Engberding a ezitat să califice acest text ca fiind unul foarte vechi, iar devierile le-a catalogat ca fiind „influențe secundare, provenite din alte surse.”³⁵⁶

T [Kontakion Arhieresc, Tibilisi, 1908.] este al doilea manuscris studiat de liturgistul german și conține o traducere fidelă a noului textul grec bizantin.

Textul armean bizantin (*byz arm*) apare redat în întregime în două manuscrise,³⁵⁷ și anume în L [pergamentul 15 (17) al bibliotecii de stat din Lyon, provenind din secolul XIV (1314)] și în M [manuscrisul denumit *Cod. Arm. VI* al bibliotecii de stat din München, o transcriere făcută între 1427-1432 în mănăstirile Metzrop și Urtz după un original din anul 1298].³⁵⁸

Textul euharistic pe care îl conțin se distinge prin deosebiri majore de celelalte variante derivate din textul grec bizantin (*byz gr*). Lipsa unor construcții infinitivale, atât de

³⁵⁵ Engberding, *Das eucharistische Hochgebet...*, p. LXIII. Prima editare a textului euhologic arab se datorează patriarhului Athanasios IV. Dabbas și a fost tipărită la Snagov, în 1701.

³⁵⁶ *Ibidem*, p. LXIV.

³⁵⁷ O imagine de ansamblu asupra manuscriselor ce conțin textul armean bizantin o dă Erich Renhart în: *Zu einem Gebetseinschub in der jüngeren armenischen Redaktion der Basilianaphora*, in: H.J. Feulner, E. Velkovska, R.F. Taft (eds), *The Crossroad of Cultures. Studies in Liturgy and Patristics in Honour of Gabriele Winkler* (=OCA 260), Roma, 2000, p. 591-601.

³⁵⁸ Atât L cât și M conțin atât anaforaua armeană bizantină (*arm byz*) cât și textul versiunii armene a anaforalei Sfântului Vasile cel Mare (**Arm**), ce apare sub numele Sfântului Grigorie Luminătorul. Textul anaforalei armene bizantine (*arm byz*) a fost pentru prima dată editat de Catergian-Dashian, în *Liturghiile armene* (în limba armeană), Viena, 1897, p. 180-216.

mult folosite în vremea Sfântului Vasile cel Mare³⁵⁹ și folosirea deliberată în schimb a indicativului, citarea inexactă a textelor scripturistice indică faptul că această anafora euharistică are la baza ei un străvechi text euhologic armean, provenind probabil chiar din vremea marelui părinte capadocian, sau chiar anterior lui (!), care a fost asimilat mai apoi unui text aparținând stratului mai vechi al versiunii bizantine (**Byz**) a anaforalei Sfântului Vasile cel Mare, dând astfel naștere unui formular euharistic independent și cu totul diferit față de textul grec bizantin (*byz gr*).³⁶⁰

Imaginea de ansamblu asupra manuscriselor versiunii bizantine indică o oarecare unitate și o uniformitate, astfel încât, în pofida lipsei unei ediții critice a textului anaforalei bizantine,³⁶¹ lucrarea de față a putut folosi textul celui mai vechi manuscris cunoscut, cel al codicelui Barberini Gr. 336, ca fiind formularul euhologic reprezentativ al versiunii bizantine a anaforalei Sfântului Vasile cel Mare. Acest codice uncial din Biblioteca Vaticană, datând din a doua jumătate a secolului VIII, conține însă un text incomplet. Opt foi lipsesc din acest manuscris, lăsând descoperită partea centrală a textului euharistic, cea cuprinsă între narațiunea cuvintelor de instituire și diptice. Pentru a suplini această lipsă, Swainson a folosit manuscrisul 22749 din British Museum, datat a fi din secolul al XII-lea de Engberding³⁶², iar Brightman a apelat la un manuscrisul Γβ VII din Grottaferrata din secolul IX-X.³⁶³ Textul reprodus de Brightman a fost preluat de A.Hänggi și I.Pahl, care au omis însă să indice folosirea altei surse pentru partea centrală a textului euharistic.³⁶⁴ Textul editat de Brightman este cel folosit în studiul de față.³⁶⁵

³⁵⁹ Chiar textul anaforalei debutează cu o amplă construcție infinitivală: ἄξιον ὡς ἀληθῶς καὶ δίκαιον καὶ πρέπον τῇ μεγαλοπρεπείᾳ τῆς ἁγιοσύνης σου σέ αἰνεῖν, σέ ὑμνεῖν, σέ εὐλογεῖν, σέ προσκυνεῖν, σοὶ εὐχαριστεῖν, σέ δοξάζειν.

³⁶⁰ Engberding, *Das eucharistische Hochgebet...*, p. LXIV-LXVI: „Byz arm ist die bewußte, möglichst sorgfältige Angleichung eines alten, wohl armenischen Textes an die **Byz** Gestalt an.” “Es ist von vornherein – vorsichtig ausgedrückt mindestens mit der Möglichkeit zu rechnen, daß uns in Byz arm textliches Gut erhalten ist, das sogar noch über die Zeit eine Basileios hinaufreicht.” (p. LXVI).

³⁶¹ Până în prezent nu există nici o editare critică a textului vreuneia din versiunile anaforalei Sfântului Vasile cel Mare. Marea contribuție al lui Engberding este de a fi atras atenția în 1931 asupra acestui fapt și de a fi încercat o analiză comparată a textelor euharistice ale celor patru versiuni într-o editare critică proprie.

³⁶² H. Engberding, *Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie* p. XXIX.

³⁶³ F.E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western, Vol. I. Eastern Liturgies*, Oxford, 1896 p. 321-327.

³⁶⁴ *Prex Eucharistica*, Fribourg 1968, p. 230-243.

³⁶⁵ De asemenea, a fost consultată ediția critică mai recentă a codexului Barberini făcută de: Stefano Parenti, Elena Velkovska (eds.), *L' eucologio Barberini gr. 336* (=BELS 80), Roma, 1995, p. 1-24.

II. Textul versiunii siriene (Syr)

Textul versiunii siriene (Syr) se bucură de o vechime mai mare decât textul versiunii bizantine, căci nu are calitățile stilistice și lingvistice ale acestuia și nu folosește pe scară atât de largă texte scripturistice cum o face textul bizantin. El este conținut în patru manuscrise mai importante, și anume în:

- a. Manuscrisul 10 din 1417/18, aflat în mănăstirea Sfântul Marcu din Ierusalim.
- b. Manuscrisul 76 (= Anc. fonds 68 = Colbert. 3921) datat din secolul XVI și aflat în Bibliothèque Nationale din Paris.
- c. Manuscrisul notat cu R de Engberding al cărui text a fost publicat de patriarhul Ignatios Ephrem II Rahmani, în *Missale iuxta ritum Ecclesiae apostolicae Antiochenae Syrorum*, Sharfeh 1922, p.172-196³⁶⁶.
- d. Manuscrisul rămas necunoscut și notat cu M de liturgistul german, după care Andreas Masius a făcut în 1569 traducerea sa în limba latină, care a fost mai apoi preluată și publicată de Eusebius Renaudot în *Liturgiarum orientalium collectio*, Frankfurt și Londra, 1847, II, p. 543-556.

Aceste ultime două editări ale textului siriac au fost folosite în lucrarea de față, precum și textul tradus în mod special de Sebastian Brock pentru J.R.K. Fenwick și folosit de acesta în disertația sa doctorală.³⁶⁷

III. Textul versiunii armene (Arm)

Textul versiunii armene a liturghiei Sfântului Vasile cel Mare a circulat mult timp sub numele Sfântului Grigorie Luminătorul, și este foarte puțin cunoscut datorită puținelor manuscrise ce conțin acest formular euharistic. Două sunt însă de o mare importanță și anume: L [Cod. arm. 17 al bibliotecii municipale din Lyon] și M [Cod. arm. 6 al bibliotecii de stat din München] redau integral textul anaforalei vechi armene. Un alt manuscris din biblioteca mănăstirii mechtariste din Veneția (V) cuprinde un pasaj mai vast din acest text euhologic, iar manuscrisele A [Cod. Arm 9 din Antelia (Liban) conținând Liturgia

³⁶⁶ I.E. Rahmani, *Missale Syriacum iuxta ritum ecclesiae apostolicae Antiochenae Syrorum*, Sharfeh, 1922, p. 172-196. Într-o altă lucrare a sa, *Les Liturgies Orientales et Occidentales*, Beyrouth, 1929, p. 403 autorul indică faptul că manuscrisul textului siriac s-ar afla la Milano și în biblioteca seminarului Sharfeh, iar în editarea acestui formular euhologic el ar fi folosit un manuscris provenind din biblioteca sa personală, nedând însă și alte detalii.

³⁶⁷ J.R.K.Fenwick, *The Anaphoras of St. Basil and St. James: An Investigation into their Common Origin* (=OCA 240), Roma, 1992.

hirotoniei unui katolicos], *J* [Cod Arm 183 din Biblioteca Patriarhală din Ierusalim] și *W* [Cod Arm. 51 din Biblioteca mechtariștilor din Viena] conțin doar parafraze din această anafora euharistică.³⁶⁸

Un fragment mai vast din versiunea armeană a anaforalei Sfântului Vasile cel Mare se păstrează într-o cunoscută scriere istorică a lui Faust din Bizanț, intitulată *Buzandaran Patmut 'iwnk'* [Povestirile epice ale lui P'awstos Buzand], și notată de Engberding cu **F**. În această lucrare, scrisă în jurul anului 425,³⁶⁹ relatând evenimente petrecute în Armenia anilor 320-387, în cartea a cincea, în capitolul 28, la săvârșirea Sfintei Liturghii, autorul pune în gura unui preot o lungă rugăciune pentru pocăința unui monah, în cuprinsul căreia este înglobat un pasaj întreg din textul vechii anaforale armene a Sfântului Vasile cel Mare, începând de la crearea omului până la întruparea Mântuitorului.³⁷⁰ Folosirea acestui text liturgic într-o lucrare istorică care plasează evenimentele descrise la scurt timp după moartea patriarhului Nerses (iulie 373) indică cu certitudine termenul înainte de care formularului euhologic (**Ω**) a fost prelucrat de Sfântul Vasile cel Mare³⁷¹ și demonstrează faptul că textul euharistic vasilian era cu certitudine cunoscut în secolul V în tradiția liturgică armeană.

Prima editare a textului vechii anaforale armene a fost făcută de J. Catergian și P. J. Dashian³⁷², care au folosit cele două manuscrise (*L* și *M*) pentru a tipări principalele formule euharistice al tradiției liturgice armene într-o încercare de editare critică.³⁷³ Marele merit al celor doi călugări mechtariști este acela de a fi creat premisele cunoașterii

³⁶⁸ Erich Renhart, *Die älteste armenische Anaphora. Einleitung, kritische Edition des Textes und Übersetzung*, în Idem, Jasmine Dum-Tragut (eds), *Armenische Liturgien. Ein Blick auf eine ferne christliche Kultur*, Graz-Salzburg 2001, p. 117-126.

³⁶⁹ Charles Renoux, *L'anaphore arménienne de Saint Gregoire L'Illuminateur*, în Bernard Botte (ed.), *Eucharisties d'Orient et d'Occident*, vol 2 (=Lex Orandi 47), Paris, 1970, p. 85.

³⁷⁰ Engberding consideră că acest pasaj derivă dintr-un formular euhologic mai „elenizat” al textului versiunii armene (**Arm**), *Das eucharistische Hochgebet...*, p. LXXXIII.

³⁷¹ „Somit dürfen wir schließen, dass Ba **Ω** bereits kurz nach dem Tode des hl. Basileios (379) in Armenien bekannt war.” *Ibidem*, p. LXXXIII. Nina Gasoian datează acest izvor istoric în jurul anului 470, iar această folosirea a textului versiunii armene, cea mai veche atestată de manuscrise, vorbește despre o largă răspândire în secolul V a anaforalei Sfântului Vasile cel Mare în tradiția liturgică armeană. A se vedea: Nina Gasoian (ed.) *The Epic Histories Attributed to P'awstos Buzand (Buzandaran Patmut 'iwnk')*, Translation and Commentary by Nina Gasoian (=Harvard Armean Texts and Studies 8), Cambridge, 1989, p. 57; Idem, *L'église arménienne et le grand schisme de Orient*, Louvain 1999, p. 25-27; Erich Renhart, *Die älteste armenische Anaphora...*, p. 123-124.

³⁷² *Die heiligen Liturgien der Armenier. Übersetzung der griechischen, syrischen und lateinischen Liturgien*, Wien, 1897, p. 120-159.

³⁷³ Rezerve privind acrivia metoda de lucru a celor doi călugări mechtariști și-au exprimat atât Engberding (*Das eucharistische Hochgebet...*p.LXXVI) cât și Charles Renoux în *L'anaphore arménienne de Saint Gregoire L'Illuminateur*, în Bernard Botte (ed.), *Eucharisties d'Orient et d'Occident*, vol 2 (=Lex Orandi 47), Paris, 1970, p. 84.

anaforalelor armene precum și a integrării lor în contextul evoluției textelor euharistice răsăritene.

O primă traducere într-o limbă europeană a textului versiunii armene a anaforalei Sfântului Vasile cel Mare a fost făcută în 1970 de Charles Renoux, care a folosit în traducerea sa atât textul principalelor manuscrise cunoscute (L, M, și V) precum și citatul din *Buzandaran Patmut 'iwnk* 5, 28.³⁷⁴ Trei decenii mai târziu, Erich Renhart a editat pe baza manuscriselor L, M și V textului critic al acestei anaforale euharistice³⁷⁵, prezentând de asemenea și textul celorlalte manuscrise (F, A, J, W) care conțin fragmente sau parafraze din acest formular euhologic.³⁷⁶

Textul acestei ediții critice va fi folosit și în lucrarea de față, cu mențiunea că la ora actuală doar formularul euhologic al versiunii armene a anaforalei Sfântului Vasile cel Mare beneficiază de o editare critică. Pentru prima parte a textului euharistic, util se arată a fi și textul prezentat de Engberding în retroversiune în limba greacă veche.³⁷⁷

IV. Textul versiunii egiptene (Ä).

Textul acestei versiuni apare în patru prelucrări distincte: cea sahidică (**sah Bas**), cea egipteană coptă [bohairică] (**β**), cea egipteană greacă (**γ**) și cea egipteană-etioopiană (**α**).

1. Textul sahidic (**sah Bas**)

Cel mai important manuscris sahidic, descoperit în 1960 de J. Doresse în două din anticariatele orașului Cairo și publicat mai apoi în colecția “Bibliothèque du Muséon”, conține doar ultima parte a textului versiunii egiptene a anaforalei Sfântului Vasile cel Mare.³⁷⁸ Manuscrisul este un palimpsest ce a fost datat pe baza evidențelor paleografice și a mărturiilor interne ce le conține textul euharistic ca provenind din secolul VIII-IX.³⁷⁹ În pofida faptului că acestei

³⁷⁴ Charles Renoux, *L'anaphore arménienne de Saint Gregoire L'Illuminateur...*, p. 88-108. Din scurta introducere a acestei traduceri reiese faptul că liturgistul francez a intenționat să realizeze atât o traducere latină a textului cât și o editare critică a lui. A renunțat însă la acest proiect datorită imposibilității de a obține o copie a manuscrisului 25 de la Veneția.

³⁷⁵ Erich Renhart, *Die älteste armenische Anaphora...*, p. 147-193.

³⁷⁶ *Ibidem*, p. 193-223. Liturgistul austriac a ezitat să încadreze în ediția sa critică fragmentul din *Buzandaran Patmut 'iwnk* datorită faptului că textul folosit este unul ce fusese deja editat fără a conține însă indicații privitoare la manuscrisele uzitate (Faust de Byzance, *Patmut 'iwn Hayoc*, Veneția, 1933).

³⁷⁷ H. Engberding, *Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie, Textgeschichtliche Untersuchungen und kritische Ausgabe* (=Theologie des christlichen Ostens 1), Münster, 1931, p. 2-25.

³⁷⁸ J. Doresse și E. Lanne, *Un témoin arhaïque de la liturgie copte de S. Basile* (=Bibliothèque du Muséon 47), Louvain, 1960.

³⁷⁹ *Ibidem*, p. 4-5.

anaforale îi lipsește partea de început, totuși textul manuscrisului păstrat în biblioteca universității din Louvain este cel mai complet formular euhologic de limbă sahidică păstrat până în prezent și de aceea a fost folosit și în lucrarea de față. Fragmente din textul sahidic al anaforei egiptene a Sfântului Vasile cel Mare sunt cuprinse și în alte manuscrise ce au fost editate în câteva importante culegeri de texte euhologice, precum.³⁸⁰

a. P.E. Kahle, *Bala'izah, Coptic Texts form Deir el Bala'izah in Upper Egypt*, Londra, 1954.

b. W.E. Crumm, *Catalogue of the Coptic Manuscripts in the British Museum*, Londra, 1905.

c. E. Lanne, *Le Grand Euchologe du Monastère Blanc*, PO 28, 2, Paris, 1958

d. A. Hebbelynck și A. van Lantschoot, *Codices coptici vaticani barberiniani, borgiani, rossiani*, vol 1, Roma, 1937.

e. G.P. Sobhy, *Two Leaves in the Coptic Dialect of Middle Egypt*, în *Mélanges Maspero* (=Mémoires de l'Institut Français d'Archéologie Orientale 67), Cairo, 1935-1937, p. 245-250.

2. Textul copt-bohairic (β)

E. Lanne a descris manuscrisele egiptene ale dialectului bohairic ca fiind extrem de numeroase și lipsite de o inventariere serioasă.³⁸¹ Engberding amintește în lucrarea sa peste 30 de manuscrise,³⁸² ce au fost cuprinse în cele patru editări diferite, dintre care de o importanță deosebită sunt:

1. Raphael Tuki, *Missale coptice et arabice*, Roma, 1736.

2. Josephus Aloysius Assemani, *Codex Liturgicus Ecclesiae Universae*, cartea IV, partea IV, Roma 1754 și retipărită la Paris și Leipzig în 1902, p.1-92.

Textul folosit în această lucrare este traducerea latină pe care o redă E. Renaudot în *Liturgiarum Orientalium Collectio*, Londra și Frankfurt, 1847, p. 12-18.

3. Textul egiptean grec (Äg)

³⁸⁰ John R. K. Fenwick, *The Anaphoras of St. Basil and St. James: An Investigation into their Common Origin* (=OCA 240), Roma, 1992, p. 50-51.

³⁸¹ J. Doresse și E. Lanne, *Un témoin arhaïque...*, p. 9.

³⁸² H. Engberding, *Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie...*, p. XXXVI.

Foarte puține manuscrise se păstrează până în prezent care conțin textul grec egiptean al anaforalei Sfântului Vasile cel Mare. Trei sunt însă sursele principale ale acestui formular euhologic care au fost folosite și în studiul de față:

a. P [Paris Graec.325]

Acest document din secolul XIV al Bibliotecii Națională din Paris este principalul manuscris folosit de Engberding pentru studiul textului grec al versiunii egiptene a anaforalei Sfântului Vasile cel Mare. El a fost publicat de:

Eusebius Renaudot, în *Liturgiarum orientalium collectio*, vol 1, Frankfurt, 1847, p.57-85.

Josephus Aloysius Assemani în *Codex Liturgicus Ecclesiae Universae*, cartea VII, partea I, Paris și Leipzig în 1902, p.45-86 și în PG 31, 1629-1656. Lucrarea de față folosește textul reprodus după Renaudot de A. Häggi și I. Pahl în *Prex Eucharistica*, p.348-357.

b. Codexul Kacmarcik

Manuscrisul acesta din 1345 conține aproape în întregime textul grec și arab al anaforalelor Sfântului Grigorie de Nazianz și Sfântului Vasile cel Mare, precum și textul grec al anaforalei Sfântului Marcu.

Textul grec al anaforalei Sfântului Vasile cel Mare conținut în acest manuscris a fost editat de William F. Macomber în: *The Kacmarcik Codex: A 14th Century Greek-Arabic Manuscript of the Coptic Mass*, Le Muséon 88 (1975), p. 391-395 și în: *The Greek Text of the Coptic Mass and of the Anaphoras of Basil and of Gregory according to the Kacmarcik Codex*, OCP 43 (1977), p. 308-334.³⁸³

c. Un manuscris aflat în mănăstirea Sfântul Macarie din Egipt

Fragmente doar din textul egiptean grec al anaforalei Sfântului Vasile cel Mare sunt conținute într-un manuscris din vremea patriarhului Veniamim II (1327-1339), al cărui text a fost publicat de H.G. Evelyn White în *The Monasteries of the Wadi Natrun, Part I: New Coptic Texts from the Monastery of St Macarius*, New York, 1926, 1973, p. 200-206.

4. Textul egiptean etiopian (α)

³⁸³ Ediția lui Macomber nu conține întreg textul euharistic, însă oferă în anumite pasaje o versiune diferită față de textul editat de Renaudot.

Textul etiopian se păstrează și el într-un număr impresionant de manuscrise, însă nu se bucură de o importanță atât de mare, datorită faptului că el nu este altceva decât o traducere a liturghiei copte mai întâi în limba arabă, iar din arabă în limba etiopiană.³⁸⁴

7. DEFINIREA METODEI DE LUCRU

7.1 LEGILE EVOLUȚIEI LITURGICE – ANTON BAUMSTARK ȘI METODA LITURGICII COMPARATE

Anton Baumstark (1872-1948), marele orientalist și filolog german, este cel care a introdus o nouă metodologie în studiul istoriei Liturghiei, și anume cea a analizei comparate, ce a fost folosită în ultima decada a secolului al XIX-lea în studiul culturii. El a preluat această metodă din studiului comparativ al limbilor, care permitea lingviștilor să determine prin analiză comparată fondul original din care au apărut diferitele limbi ale unei anumite zone geografice și a aplicat-o într-un mod savant în cercetarea liturgică.

În viziunea lui, în Liturghie “se poate simți cum bate inima Bisericii”, căci esența ei a rămas neschimbată în toate secolele și e identică în toate riturile, în condițiile în care formele ei de exprimare au fost supuse unei continue evoluții. Vocația unui liturgist este astfel aceea de a “cerceta și a descrie apariția și variația formelor schimbătoare a acestei esențe inalterabile și veșnice”, căci “...formele exterioare ale actelor liturgice și textele liturgice ale unei anumite epoci pot cel mai bine prin structura și prin conținutul lor să indice cum a avut loc evoluția lor istorică, după cum și geologia își trage concluziile ei din stratificările crustei pământului care sunt observabile... Această abundență de forme face posibil un studiu comparativ al liturghiilor, asemănător prin metodele pe care le folosește cu studiul lingvistic și al biologiei comparate... Această metodă nu poate fi decât empirică, căci doar plecând de la constatări exacte și de la observații precise ea își poate trage concluziile ei.”³⁸⁵

³⁸⁴ Ernst Hammerschmidt, *Studies in Ethiopic Anaphoras* (=Berliner byzantinische Arbeiten 25), Berlin, 1961, p. 27.

³⁸⁵ Anton Baumstark, *Liturgie comparée. Principes et Méthodes pour l'étude historique des liturgies chrétiennes*, troisième édition, revue par Bernard Botte O.S.B., Paris, 1953, p. 2-3. Personalitatea lui Baumstark și opera acestuia constituie subiectul excepționalei disertații doctorale a lui F.S. West, *Anton Baumstark's Comparative Liturgy in its Intellectual Context*, Notre Dame University, 1988. De asemenea, informații bio-bibliografice referitoare la personalitatea marelui orientalist german pot fi găsite la Th. Klauser, *Anton Baumstark (1872-1948)*, *Ephemerides Liturgicae* 63 (1949), p. 184-207 și *Oriens Christianus* 37 (1953), p. 2-3.

Deși a definit metoda Liturghiei comparate ca fiind una „empirică”, totuși Baumstark a ținut să precizeze că sarcina ei nu se rezumă la o simplă constatare, ci ea încearcă să deducă din diversitatea de izvoare pe care le analizează anumite legi, după care să se poată ghida cercetările liturgice ulterioare. Menirea ei este de a explica și a relaționa datele conținute în mărturiile istorice păstrate, umplând astfel cu date noi golurile de informație pe care istoria le conține.³⁸⁶

Legile enunțate de Baumstark și de discipolii acestuia pot fi grupate în două mari categorii: în principii generale, ce se referă la evoluția în ansamblu a riturilor liturgice, și în principii sau legi particulare, care privesc evoluția unor texte liturgice sau chiar a unor structuri sau acțiuni liturgice.³⁸⁷

I. Principii generale:

1. Evoluția riturilor liturgice s-a făcut de la diversitate spre uniformitate.

Adoptând sensul linear și unidirecțional de percepere a evoluției istorice, care este comun științelor comparate ale naturii și ale culturii, marele liturgist german a afirmat că dezvoltarea cultului creștin s-a făcut

(a) de la varietate la începuturi spre o uniformitate ulterioară

(b) de la forme austere, simple și scurte la început, la forme bogate și elaborate mai apoi. Forțat însă de realitățile datelor istorice, Baumstark a nuanțat mai apoi sensul evoluției liturgice susținând existența unei „mișcări retrograde” în ambele cazuri: mișcarea spre unitate a fost întreruptă de tendințele de „adaptare locală” a formelor liturgice, iar cea de la sobrietate spre bogăție și complexitate, a cunoscut o tendință de abreviere, ca urmare, în mod special, a diminuării zelului religios al creștinilor, fapt atestat de numeroasele cuvântări patristice ale epocii.³⁸⁸

³⁸⁶ *Ibidem*, p. 17: “Liturgica comparată, la fel ca și științele naturii, care i-au servit ca model prin metodele lor exacte, caută să desprindă din multiplicitatea de date anumite legi care la rândul lor, să o ghideze în cercetările ulterioare. Pentru gândirea modernă, ideea de știință...este legată de stabilirea unor legi ale unei oarecare evoluții... Legile evoluției liturgice trebuie deduse din compararea datelor între ele. Odată stabilite, aceste legi vor servi ca norme de explicare a noi elemente pe care sursele le fac cunoscute.” O definiție programatică a ceea ce și-a dorit să fie studiul comparativ al Liturghiei încearcă să dea autorul în următoarele pagini ale cărții sale: „Montrer quelles en sont les tendances directrices, séparer des couches anciennes de celles qui sont plus récentes, reconstituer l'état primitif souvent complètement méconnaissable, telle est la tâche de l'historien de la liturgie comparée.” *Ibidem*, p. 35.

³⁸⁷ Sistematizarea principiilor metodologice ale Liturgicii comparate este făcută în maniera unei veritabile apologii de Robert Taft în: *Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (d. 1948): A Reply to Recent Critics*, în Idem, *Divine Liturgies – Human Problems in Byzantium, Armenia, Syria and Palestine*, Aldershot, Burlington, 2001, p. 521-540.

³⁸⁸ Probabil Baumstark este aici influențat de Proclus, *Tractatus de traditione divinae missae*, PG 65, 849B-852B.

2. Evoluția riturilor liturgice s-a făcut de la forme simple spre forme elaborate și complexe,³⁸⁹ însă o excesivă creștere și amplificare a dat naștere unor tendințe de abreviere.³⁹⁰

3. Evoluția cultului creștin s-a făcut progresiv, în etape, iar multe din elementele lui componente au cunoscut o evoluție proprie.³⁹¹

II. Principii particulare:

a. Referitoare la un text liturgic:

4. O folosire literală a textelor scripturistice denotă un formular euhologic mai nou.³⁹² Acest principiu a fost demonstrat de iluștrii elevi ai marelui orientalist german, de *Fritz Hamm*³⁹³ și de Hieronymus Engberding.³⁹⁴

5. Textul liturgic cu cât este mai simetric, cu atât este mai recent.³⁹⁵

6. Proza liturgică cu cât este mai încărcată de elemente de doctrină, cu atât este mai recentă.³⁹⁶

7. Proza liturgică mai nouă e încărcată de elemente retorice.³⁹⁷

b. Referitoare la structura liturgică, acțiunea și simbolul liturgic:

³⁸⁹ Legea aceasta a fost magistral demonstrată de H. Engberding în: *Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie, Textgeschichtliche Untersuchungen und kritische Ausgabe* (=Theologie des christlichen Ostens 1), Münster, 1931, p. LXXIX ș.u., precum și în: *Neues Licht über die Geschichte des Textes der ägyptischen Markusliturgie*, Oriens Christianus 40 (1956), p. 46, nota 32.

³⁹⁰ Anton Baumstark, *Liturgie comparée*, p. 22-26.

³⁹¹ Istoria Liturghiei nu poate fi percepută ca o dezvoltare unilaterală compactă ce a cuprins dintru început întreg ritualul cunoscut astăzi, ci multe din elementele ei componente au cunoscut o evoluție particulară: "Evoluția Liturghiei se compune doar din evoluții particulare [ale elementelor ei componente]" (Die Entwicklung der Liturgie besteht nur aus Sonderentwicklungen), Idem, *Vom geschichtlichen Werden der Liturgie* (=Ecclesia Orans 10), Freiburg im Breisgau, 1923, p. 36.

³⁹² A. Baumstark, *Liturgie comparée*, p. 67.

³⁹³ *Die liturgischen Einsetzungsberichte im Sinne vergleichender Liturgieforschung untersucht* (=Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen 23), Münster in Westf., 1928, p. 33. Fritz Hamm a reușit să demonstreze pe baza analizei narațiunii instituirii Sfintei Euharistii, așa cum este redată ea în diferite anafore, că vechile texte euhologice nu citează exact textul scripturistic.

³⁹⁴ *Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie...*, p. XXIV, LXXII, LXXXV-LXXXVI.

³⁹⁵ A. Baumstark, *Liturgie comparée*, p. 67; Fritz Hamm, *Die liturgischen Einsetzungsberichte...*, p. 33-34.

³⁹⁶ Principiul acesta a fost formulat și demonstrat de Engberding, în *Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie*, p. LXXII-LXXVII, 25-57. Începând cu secolul IV proza liturgică devine din ce în ce mai încărcată cu elemente de doctrină, reflectând astfel marile dispute dogmatice ale primelor sinoade ecumenice.

³⁹⁷ A. Baumstark, *Liturgie comparée*, p. 69.

8. Noile elemente care au fost adăugate cultului creștin nu au înlocuit decât treptat elementele primare, coexistând un timp cu acestea, pentru ca mai apoi, la prima abreviere, ele să se arate a fi mai vivace, ducând la dispariția elementelor arhaice.³⁹⁸

9. Formele cultice cele mai vechi se păstrează în mod deosebit în perioadele sacre ale anului liturgic.³⁹⁹

10. Acțiuni liturgice făcute dintru început în scopuri practice au primit în decursul timpului o semnificație simbolică.⁴⁰⁰

11. Vor fi considerate ca primare acele fenomene sau elemente liturgice care se găsesc cu același sens, cu aceeași funcție și în același loc în toate riturile creștine, mai ales dacă au paralele în serviciul cultic sinagogal.⁴⁰¹

12. Se va considera ca primar un act cultic cu rădăcini în cultul iudaic și ca recent acela care este lipsit de orice influență sinagogală.⁴⁰²

În descrierea structurii marilor unități liturgice Baumstark enunță și alte legi care au dus la apariția și cristalizarea cultului creștin:

a. În virtutea legii care postulează sensul evoluției liturgice de la simplu la complex, *formele cele mai sobre vor fi în mod cert cele mai vechi.*

b. Vor fi considerate ca primare acele fenomene care se găsesc cu același sens, cu aceeași funcție și în același loc în toate riturile creștine...mai ales dacă aceste fenomene au paralele în serviciul cultic sinagogal.

c. Se va considera ca primar un act cultic cu rădăcini în cultul iudaic și ca recent acela care este lipsit de orice influență sinagogală.

Metoda de lucru pe care o propune Anton Baumstark este incontestabil de o valoare majoră, ea are însă și neajunsuri, căci legile evoluției liturgice au fost investite cu o valoare absolută. Ambii elevi ai marelui liturgist german atât Fritz Hamm⁴⁰³ cât și Hieronymus

³⁹⁸ *Ibidem*, p. 26-30. Aceasta este "legea dezvoltării organice", primul principiu enunțat de Baumstark ce se referă la ansamblul Liturghiei ce se compune din numeroase "unități structurale".

³⁹⁹ *Ibidem*, p. 30-34; Idem, *Das Gesetz der Erhaltung des Alten in liturgisch hochwertiger Zeit*, Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 7 (1927) p. 1-23.

⁴⁰⁰ Baumstark a numit acest principiu "o nouă lege generală" și l-a formulat astfel: "...anumite acte liturgice pur utilitare prin natura lor, primesc un sens simbolic de la funcția lor liturgică sau de la elementele textuale care le însoțesc", *Ibidem*, p. 145.

⁴⁰¹ *Ibidem*, p. 35.

⁴⁰² *Ibidem*.

⁴⁰³ *Die liturgischen Einsetzungsberichte...*, p. 97.

Engberding⁴⁰⁴ s-au disociat în acest punct de viziunea mentorului lor. Cel care a atras asupra riscurilor absolutizării legilor stabilite de Baumstark și școala sa a fost Bernard Botte, cel care a și editat cea de-a treia ediție a lucrării *Liturgie comparée*⁴⁰⁵, în prefața căreia el a ținut să precizeze: „Ideile lui Baumstark îmi par în mod fundamental juste, cu toate că uneori le-a dat o formă prea rigidă și din când în când le-a folosit în mod abuziv....Totuși câteva pericole sunt de evitat. Primul este de a nu se lăsa înșelat de cuvinte. Este legitim de a cerceta tendințele care au ghidat evoluția Liturghiei și chiar de a da acestor tendințe numele de legi. Dar trebuie înțeles că acest fapt nu este decât un artificiu comod. Analogia cu științele naturii nu trebuie să iluzioneze. Acestea pleacă de la postulatul unui determinism al fenomenului, fără de care știința nu ar putea fi posibilă, însă dacă se trece la lingvistică, acest determinism este deja „îndulcit”, și lingviștii de astăzi ezită să mai vorbească de legi...Când se trece la istorie, în care libera voință a omului joacă un mare rol, determinismul este și mai mult atenuat și trebuie evitat faptul de a da cuvântului „lege” un sens prea restrâns. Se riscă de a îngrădi realul într-un cadru artificial, care modifică faptele (realității). Prima datorie a fiecărui istoric este de a respecta întotdeauna datele realului, chiar dacă nu intră în schema unei teorii preconcepute.

Al doilea pericol, care decurge din primul, este de a trata o construcție logică drept o realitate istorică. Științele nu ajung întotdeauna la o certitudine, ci prin deducere ajung la anumite concluzii, adesea și la probabilități sau chiar ipoteze provizorii... Așa se întâmplă cu istoria. Atunci când documentele lipsesc, sau când sunt fragmentare, trebuie evitate concluziile absolute. Aceasta este și limitarea metodei lui Baumstark: el nu a văzut limita între ipotezele sale și realitatea istorică și nu trebuie să mire faptul că în opera sa apar și părți caduce. Unele din construcțiile sale au fost interesante și sugestive. Ele au jucat un rol decisiv ca ipoteze de cercetare, dar ar fi o greșeală de a le trata ca pe niște realități istoric demonstrate.”⁴⁰⁶

Remarcile pertinente ale lui Botte nu au intenția de a infirma valoarea metodei de lucru propuse de Baumstark, ci mai curând ele sunt o precizare necesară de care a trebuit să

⁴⁰⁴ *Neues Licht über die Geschichte des Textes der Ägyptischen Markusliturgie*, Oriens Christianus 40 (1956), p. 46, nota 32.

⁴⁰⁵ Chevetogne, 1953.

⁴⁰⁶ *Liturgie comparée*, p. VI-VIII.

țină cont cercetarea liturgică ulterioară.⁴⁰⁷ Astfel, corectând oarecum viziunea mentorului său, Robert Taft, profesor la Institutul Pontifical de la Roma, relevă faptul că principiile pe care le formulează studiul comparativ al Liturghiei *nu* pot fi tratate ca niște „legi”, ci mai curând ca niște jaloane de ghidare a cercetării: „În același mod în care un doctor știe *ce* să examineze mai întâi la un bolnav după simptomele pe care le are, (astfel)... văzând cum au evoluat liturghiile, putem formula ipotezele muncii noastre, orientându-ne în primul rând spre *ceea ce* indică principiile deduse. Desigur, aceste ipoteze (pe care le folosim) trebuie mereu testate, temperate, modificate sau chiar anulate dacă sunt contrazise de evidența istorică.”⁴⁰⁸ El a reușit astfel să pună într-o lumină nouă metoda de lucru inițiată de școala lui Baumstark, insistând asupra importanței existenței unui raport dialectic între analiza structurii unui text și cercetările istorice.⁴⁰⁹ În opinia sa, cercetarea liturgică comparată trebuie să pornească de la o analiză atentă atât a asemănărilor cât și a deosebirilor dintre diferitele practici liturgice din diferite zone geografice sau perioade istorice, pentru ca mai apoi să poată formula ipoteze care să țină cont de realitatea concretă istorică, luând în considerație atât evoluția generală a textelor liturgice, cât și cea particulară, specifică unei anumite perioade, zone geografice sau tradiții bisericești locale. Dincolo de ajutorul pe care îl oferă în găsirea originii documentelor liturgice, metoda comparativă este valoroasă pentru sugestiile pe care le dă în formularea de ipoteze referitoare la perioade istorice în care informațiile sunt lacunare sau lipsesc cu desăvârșire. Din principiile enunțate de Baumstark, Taft deduce câteva consecințe pe care le formulează sub forma unor enunțuri ermeneutice.

a. În primul rând, el atrage atenția asupra necesității evitării erorii reformatoarelor protestanți, care au plecat în căutarea Liturghiei originare de la ipoteza că formularele liturgice aflate atunci în uz au apărut toate din tradiția apostolică, așa cum se reflectă ea în Sfânta Scriptură, și astfel ei au eliminat tot ceea ce nu putea fi găsit în Noul Testament. Cercetările liturgice actuale au demonstrat însă contrariul: într-un text cultic, fidelitatea față

⁴⁰⁷ Critici la adresa metodei propuse de Baumstark au fost formulate de Martin Stringer în: *Liturgy and Anthropology: The History of the Relationship*, Worship 63 (1989), p. 503-521 și de Peter Knowles în: *The Renaissance in the Study of Byzantine Liturgy*, Worship 68 (1994), p. 232-241. Răspunsul la aceste critici îl va da Robert Taft în: *Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (d. 1948): A Reply to Recent Critics...*, p. 528-540.

⁴⁰⁸ Idem, *Reconstructing the History of the Byzantine Communion Ritual: Principles, Methods, Results*, Ecclesia Orans 11 (1994), p. 364; Idem, *The Dialogue before the Anaphora in the Byzantine Eucharistic Liturgy, I: The Opening Greeting*, Orientalia Christiana Periodica 52 (1986) p. 300-301.

⁴⁰⁹ A se vedea în acest sens: Robert Taft, *The Structural Analysis of Liturgical Units: An Essay in Methodology*, Worship 52 (1978), p. 314-329; și Idem, *How Liturgies Grow: The Evolution of the Byzantine Divine Liturgy*, Orientalia Christiana Periodica 43 (1977), p. 355-378.

de Scriptură este un semn al unei elaborări mai târzii, iar inserțiile pur scripturistice, precum Sanctusul și Rugăciunea Domnească, sunt menționate abia în secolele III-IV ca fiind existente în uzul liturgic.

b. În al doilea rând, el remarcă faptul că formularele liturgice primare au avut tendința de a se dezvolta în acele locuri numite de el “soft points” [punctele slabe] în care nu existau decât acte liturgice, îmbrăcând în cuvinte ceea ce momentul respectiv trebuia să exprime.

c. În al treilea rând, el ține să sublinieze că liturghiile creștine nu s-au dezvoltat organic, ci în straturi și pe secțiuni; Prin urmare, structurarea cercetării pe unități liturgice, identificarea și analizarea părților componente ale Liturghiei este un pas absolut necesar pentru reconstituirea istoriei întregii sinaxe euharistice.

Această nouă metodologie pe care o propune liturgica comparată este cea care este folosită în cercetarea liturgică actuală fiind pusă în acord cu rezultatele cercetărilor științifice ale ultimilor decenii ale secolului 20.⁴¹⁰ Scopul ei este de a analiza pe baza unei precise și exacte structurări a textului euhologic evidențele istorice pe care acesta le conține, de a le relaționa, a le compara și a le încadra în sisteme ipotetice care să poată duce la explicarea și la înțelegerea lor. Datele conținute într-un text euhologic trebuie să fie interpretate, iar cunoașterea presupune relaționare. Astfel, menirea metodei folosite de liturgica comparată este să explice, să ridice semne de întrebare, să chestioneze vechile cadre de interpretare, să postuleze altele noi care să permită o nouă înțelegere și asimilare a datelor istorice.⁴¹¹

7.2 METODA PREZENTEI INVESTIGAȚII

Importanța metodei liturgicii comparate constă în faptul că ea tinde să dezvolte un mod nou de abordare a textelor euharistice, propunând folosirea cu acrivie a metodelor științelor exacte, pentru a putea analiza prin corelare și comparare toate evidențele istorice

⁴¹⁰ Paul Bradshaw, *The Search for the Origins of Christian Worship. Sources and Methods for the Study of Early Liturgy*, New York, Oxford 1992. Bradshaw este de părere că pentru timpurile moderne nu sunt atât de mult necesare „legi”, care să indice modul în care s-au dezvoltat liturghiile ci, mai curând câteva linii directoare care să ajute cercetătorului să interpreteze adesea confuzele și fragmentarele surse liturgice primare. El critică chiar unele presupuneri „tradiționale” ale metodologiei studiului comparativ al Liturghiei, și expune și câteva principii de interpretare a textelor liturgice: p. 56-79.

⁴¹¹ A se vedea: Robert Taft, *A History of the Liturgy of St. John Chrysostom, vol. IV: The Diptychs* (=OCA 238), Roma, 1991, p.XXX și.

pe care un text liturgic le conține. O ilustră demonstrație a aplicabilității acestei metodei comparate în studiul evoluției anaforalei euharistice a reușit să o facă în 1931 *Hieronymus Engberding*, ilustrul elev al lui Anton Baumstark, care a dus la bun sfârșit și cu rezultate remarcabile o analiză filologică de proporții, inegalată până în prezent, cercetând toate (!) manuscrisele anaforalei Sfântului Vasile cel Mare existente în acel moment dat. Cercetarea liturgistului german a dus la stabilirea, cel puțin pentru prima parte a anaforalei euharistice, a textului critic al celor patru versiuni în care este cunoscută formularul euhologic vasilian. Acest fapt i-a permis lui Engberding mai apoi o analiză filologică riguroasă ce a dus la identificarea atât a elementelor străvechi comune ale acestor anaforale, precum și a elementelor noi adăugate în decursul timpului, datorate cu mare probabilitate prelucrării făcute de Sfântului Vasile cel Mare textului euharistic primar.

Metoda de lucru folosită de Engberding, chiar dacă i s-au reproșat accentele unilaterale puse pe analiza pur “verbală” în detrimentul celeia “structurale”⁴¹², a dus la stabilirea unor reguli generale de analiză critică a unui text euharistic, care au fost folosite și în lucrarea de față, și care constituie într-o completare necesară a ansamblului de legi menite să ghideze cercetarea în domeniul studiului comparativ al Liturghiei.⁴¹³

1. Criteriile externe referitoare la un text liturgic au întâietate față de cele interne.
2. O versiune mai dificilă a unui text are întâietate față de una mai ușoară.
3. O majoritate de mărturii covârșește o minoritate.
4. Dacă mai multe mărturii (texte) provin din același arhetip, atunci ele vor alcătui o unitate față de alte texte care au față de același arhetip același grad de proveniență.
5. Dacă un descendent al unui arhetip coincide cu un alt document care este de același grad cu arhetipul, având însă o origine diferită, atunci acest descendent primează asupra tuturor celorlalți descendenți ai aceluiași arhetip.
6. Dacă un document coincide doar privitor la omisiuni cu o altă grupă de documente, însă nu are alte asemănări cu acestea, atunci omisiunile nu pot fi folosite ca argumente pentru a demonstra existența vreunei relații între ele.
7. O versiune care stă în legătură strânsă cu părți care nu sunt originare, atunci și ea va fi catalogată ca nefiind originară.

⁴¹² A se vedea: John R.K. Fenwick, *The Anaphoras of St. Basil and St. James. An Investigation into their Common Origin* (=OCA 240), Roma, 1992, p. 26-27; 62-63.

⁴¹³ Hieronymus Engberding, *Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie. Textgeschichtliche Untersuchungen und kritische Ausgabe* (=Theologie des christlichen Ostens, Heft 1), Münster in Westf, 1931, p. XXIII-XXVII]

La acestea Engberding mai adaugă două reguli general recunoscute în cercetarea liturgică:

8. Dacă un formular liturgic, într-o anume prelucrare, se opune altuia care a cunoscut o altă zonă de răspândire decât cea de origine, atunci devierile în acest formular, care coincid în același timp cu caracteristicile Liturghiei din noua zonă de răspândire, sunt metodologic de luat în seamă. O astfel de versiune nu este recomandat să fie folosită în stabilirea textului original, cu toate că nu este în sine exclusă o dependență față de caracteristicile Liturghiei noului teritoriu de răspândire. Este mai bine ca în stabilirea textului critic să fie alese doar documente care cu siguranță sunt credibile și nu unele care pot trezi nesiguranță.

9. Acea versiune care folosește liber Sfânta Scriptură va avea întâietate față de cea care o folosește literal. Dar aceasta nu înseamnă că orice pasaj care conține un text scripturistic să fie tratat ca secundar.

Claritatea expunerii lui Engberding se datorează și modului în care a prezentat pe patru coloane paralele textele celor patru versiuni la anaforalei Sfântului Vasile cel Mare, fapt ce i-a permis să indentifice cu ușurință elementele care au fost adăugate sau omise în fiecare din aceste formulare euhologice. Principiile enunțate de liturgistul german au fost amintite aici, deoarece studiul de față își propune să prezinte textul diferitelor versiuni ale anaforalei Sfântului Vasile cel Mare, așa cum au fost ele redată în definitoriul și importantul studiu al călugărului benedictin de la mănăstirea Coesfeld.⁴¹⁴

O atenție deosebită a fost acordată în lucrarea de față atât analizei filologice cât și celei structurale. Textul a fost divizat în “unități liturgice” adică în părțile lui componente, ceea ce a permis un studiu liturgic comparat riguros, precum și o relaționare a formularelor euhologice cu scrierile Sfântului Vasile cel Mare. Lipsa însă a edițiilor critice a textelor principalelor versiuni ale acestei anaforale euharistice a făcut ca accentul să cadă nu pe analiza filologică, ci pe cea comparativă, prin care au fost evidențiate corespondențele verbale dar și dogmatice între textele euhologice și scrierile Sfântului Vasile cel Mare.

În acest context, trebuie remarcat faptul că acest studiu comparativ a fost mult ușurat prin utilizarea modernei metode de căutare pusă la dispoziție de baza de date din Thesaurus Linguae Graecae, ceea ce a permis depistarea cu rapiditate a tuturor corespon-

⁴¹⁴ *Ibidem*, p. 1-25.

dențelor dintre textele cultice și operele marelui părinte capadocian. Astfel de argumente, citând o expresia lui A. Raes din 1958, “lasă cel mai adesea perplex”.⁴¹⁵

Folosirea însă a acestei metode de cercetare implică de la sine formularea a cel puțin trei criterii de care cercetarea de față a trebuit să țină cont:

1. Simplele coincidențe lexicale sau fraze între textele euhologice și scrierile Sfântului Vasile cel Mare, în special expresiile general folosite în cult, constituie dovada faptului că marele ierarh din Capadocia era familiarizat cu limbajul scripturistic și cultic. Dacă însă se poate demonstra că o anumită expresie sau frază este caracteristică scrisului Sfântului Vasile cel Mare, atunci evidența coincidenței demonstrează paternitatea vasiliană a textului liturgic.

2. Simpla coincidență a textelor scripturistice nu se constituie în nici un argument. Dacă însă se poate demonstra că un anumit pasaj din Sfânta Scriptură a fost folosit cu predilecție de Sfântului Vasile cel Mare, atunci această coincidență este o dovadă a paternității vasiliene.

3. Toate coincidențele între textele euhologice și scrierile Sfântului Vasile cel Mare trebuie să fie dublate de corespondențe de doctrină, care să indice cu certitudine intervenția marelui părinte capadocian asupra formularului euhologic.

7.3 DIVIZAREA TEXTULUI ANAFORALEI EUHARISTICE

Pornind de la premisa că liturghiile au cunoscut o evoluție “în straturi”, la nucleul apostolic original adăugându-se în decursul timpului o serie de alte noi elemente, primul pas care trebuie făcut în analiza unui text euharistic este – după cum sugerează Robert Taft – de a-l structura și a defini părțile lui componente.⁴¹⁶ În funcție de marile “unități liturgice” ale textului euharistic, ce sunt delimitate de principalele rugăciuni și acte liturgice ale preotului, structura clasică (the classical shape) a anaforalelor atribuite Sfântului Vasile cel Mare poate fi definită astfel:⁴¹⁷

⁴¹⁵ A. Raes, *L'authenticité de la liturgie byzantine de saint Basil*, *Revue des Etudes Byzantines* 16 (1958), p. 160.

⁴¹⁶ Robert Taft, *Reconstructing the History of the Byzantine Communion Ritual.....*, p. 364;366.

⁴¹⁷ P.J. Fedwick în *Bibliotheca Basiliana Universalis. A Study of the Manuscript Tradition, Translations and Editions of the Works of Basil of Caesarea*, vol. IV. Testimonia, Liturgical and Canonical Compositions, Florilegia, Catenae, Iconography, Turnhout, 1999/2000, p. 146-1493 prezintă o structură amănunțită a textului fiecărei versiuni a anaforalei Sfântului Vasile cel Mare.

Dialogul înainte de anafora⁴¹⁸

- I. Rugăciunea înainte de Sanctus (Rugăciunea teologică)
- II. Sanctusul
- III. Rugăciunea după Sanctus (Rugăciunea hristologică)
- IV. Cuvintele de instituire
- V. Anamneza
- VI. Epicleza
- VII. Dipticele

Doxologia finală

Divizarea aceasta ține cont de structura generală a anaforalilor de tip siriac occidental și de evoluția părților lor componente, având menirea să ușureze analiza comparativă a acestor texte euhologice.

7.4 STABILIREA PATERNITĂȚII UNUI TEXT EUHARISTIC

Apariția textelor euharistice scrise a fost un proces îndelungat de fixare și precizare a Tradiției orale a Bisericii. La început au fost reținute doar schemele celebrării cultice pe care se grefau cuvintele rostite de proestos, care improviza în aceste cadre rugăciunea euharistică. Cu timpul însă, formularele euhologice au ajuns să fie în întregime așternute în scris pentru păstrarea dar și pentru uniformizarea actelor cultice. Acest proces a limitat iar

⁴¹⁸ Dialogul care precede anafora euharistică nu fost încadrat în analiza de față, căci în pofida faptului că el apare menționat în vechile manuscrise Barberini 336 și Sevastianov 474, majoritatea manuscriselor de mai târziu nu îl conțin sau cel mult amintesc doar cuvintele de început. A se vedea analiza detaliată a problemei la: H. Engberding, *Der Gruß des Priesters zu Beginn der εὐχαριστία in östlichen Liturgien*, Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 9 (1929), p. 138-143; W.C. van Unnik, *Dominus vobiscum: the Background of a Liturgical Formula* in Idem, *Sparsa collecta. The Collected Essays of W.C. van Unnik*, Part III (=Supplements to Novum Testamentum 13), Leiden, 1983, 362-391; Bernard Botte, *Dominus vobiscum*, Bible et vie chrétienne 62 (1965), p. 33-38; Robert Taft, *Textual Problems in the Diaconal Admonition before the Anaphora in the Byzantine Tradition*, OCP 49 (1983), p. 34-365; Idem, *The Dialogue before the Anaphora in the Byzantine Eucharistic Liturgy. I: The Opening Greeting*, OCP 52 (1986), p. 299-324; Idem, *The Dialogue before the Anaphora in the Byzantine Eucharistic Liturgy. II: The Sursum Corda*, OCP 54 (1988), p. 47-77; Idem, *The Dialogue before the Anaphora in the Byzantine Eucharistic Liturgy. III: "Let us give thanks to the Lord – It is fitting and right"*, OCP 55 (1989), p. 63-74; T.F. Taylor, *Sursum Corda: No Dialogue*, Studia Patristica XIII (=Theologische Untersuchungen 112), p. 422-424.

mai apoi a eliminat cu totul improvizația din cult.⁴¹⁹ Textele liturgice au ajuns astfel să se răspândească și să fie mereu multiplicare, fiind adaptate la diferitele tradiții cultice locale. Adesea, altfel decât în cazul textelor literare, copiii au urmărit în transcrierea manuscriselor liturgice nu în mod special păstrarea acurateții față de original, cât mai ales corespondența lor cu practica liturgică a timpului și tradiției lor cultice. Astfel, anaforele euharistice nu sunt opera unei personalități bisericești, ci sunt opere colective ale întregii Biserici.⁴²⁰ În unele cazuri, acest material euhologic comun a fost prelucrat și reformulat de un mare ierarh, ajungându-se ca textul euharistic respectiv să îi poarte astfel numele. Acest proces de revizuire s-a petrecut însă în niște cadre determinate: prezența în anaforele euharistice a unor vechi elemente, precum epicleza, anamneza, cuvintele de instituire, doxologiile, imnele, care fac parte din “datul” oricărei Liturghii creștine, au făcut ca procesul de revizuire să fie îndreptat în mod special asupra anumitor secțiuni ale textului euharistic, precum Rugăciunea teologică și cea hristologică în care proestosul putea să se exprime într-o manieră mai personală.⁴²¹ Stabilirea însă în ce a constat contribuția revizorului la forma cunoscută în prezent a textului euharistic ce îi poartă numele este un proces foarte dificil în care nu pot fi aplicate mijlocele și metodele folosite în stabilirea paternității unei opere literare, căci în cazul textului euharistic originea și evoluția au fost influențate de mulți factori, iar aportul revizorului a fost restrâns doar la anumite fragmente ale acestuia.

De aceea, în încercarea de demonstrare a paternității vasiliene a textului euharistic ce îi poartă numele, s-a ținut cont de câțva principii:

1. Prezența unei fraze identice în anafora și în una din scrierile Sfântului Vasile cel Mare nu este în mod obligatoriu indiciu al paternității vasiliene a textului euharistic, ea putând fi o citare din textul cultic.⁴²² Totuși, fraza poate constitui un argument al paternității dacă se poate demonstra că ea apare cu predilecție în scrisul marelui sfânt

⁴¹⁹ Bradshaw, *The Origins...*, 1992, p. 73 ș.u.

⁴²⁰ Baumstark, *Vom geschichtlichen Werden der Liturgie*, p. 71.

⁴²¹ E. Lanne afirmă acest lucru referindu-se la textul anaforei Sfântului Vasile cel Mare: “este îndreptățit să credem că prima parte a anaforei, în care preotul putea să se exprime într-o manieră mai personală, este cu adevărat opera Sfântului Vasile cel Mare.” A se vedea: E Lanne, *Les anaphores eucharistiques de Saint Basile et la communauté ecclésiale*, Irenikon, 55 (1982), p. 319; A se vedea și G Cuming, *Pseudonymity and authenticity*, p. 537: “Astfel, un episcop din secolul al IV-lea avea puțină libertate de acțiune și contribuția s-a concretizat în mod practic în anumite pasaje scurte inserate într-un cadru dat”; R.Taft, *The authenticity of the Chrysostom anaphora revisited. Determining the authorship of liturgical texts by computer*, Orientalia Christiana Periodica 56 (1990), p. 22 și A. Achim Budde, *Die ägyptische Basilios – Anaphora, Text – Kommentar – Geschichte* (=Jerusalem Theologisches Forum 7), Münster, 2004, p. 50-56.

⁴²² G. Cuming, *Pseudonymity and authenticity*..., p. 538-540.

părinte, urmărindu-se și contextul în care este folosită și care trădează modul de gândire și de exprimare al acestuia.

Acest lucru este valabil și în cazul coincidenței privind pasajele biblice folosite în anafora și în scrierile Sfântului Vasile. Ele pot fi argumente ale paternității doar atunci când se poate demonstra că ele sunt folosite cu predilecție de marele ierarh în contexte care trădează specificul gândirii acestuia.

2. Coincidențele din textele euharistice și scrierile Sfântului Vasile cel Mare se pot datora și fondului comun de expresii cultice păstrat în tradiția vie a Bisericii. Ele totuși pot fi argumente ale paternității în cazul în care se poate arăta că ele au fost într-un mod unic folosite și inserate atât în operele marelui ierarh cât și în anaforalele ce îi poartă numele.

3. Toate coincidențele între textele euhologice și scrierile Sfântului Vasile cel Mare trebuie să fie dublate de corespondențe de doctrină, care să indice cu certitudine intervenția marelui părinte capadocian în textul euharistic.

4. Elemente certe ale paternității vasiliene ale unui text euharistic constituie acele expresii și fraze care apar doar în operele acestuia și nu în alte scrieri patristice. Când au putut fi identificate astfel de elemente, paternitatea se poate aplica întregii secțiuni a textului euharistic.

PARTEA a II-a

ANALIZA COMPARATĂ A TEXTULUI CELOR PATRU VERSIUNI ALE ANAFORALEI SFÂNTULUI VASILE CEL MARE

TABELA I

TEXTUL COMPARAT AL RUGĂCIUNII TEOLOGICE

	Textul grec al versiunii egiptene (Äg)	Textul versiunii armene (Arm)	Textul versiunii siriene (Syr)	Textul grec al versiunii bizantine (Byz)	
1	Cel Ce ești Stăpâne Doamne		Cel Ce ești Stăpâne	Dumnezeule, Cel Ce ești Stăpâne Doamne Dumnezeule	1
2	Dumnezeul adevărului		Atotțiitorule Cel închinat	Părinte Atotțiitorule Cel închinat	2
3	Cel Ce ești mai înainte de veci				3
4	și împărățești în veci,	Cu vrednicie și dreptate	vrednic cu adevărat și drept	vrednic cu adevărat și drept	4
5	Cel Ce în cele de sus locuiești	se cuvine mulțumire și închinare	și cuvenit lucru este pentru slava	și cuvenit lucru este pentru slava	5
6	și spre cele smerite privești	slavei Tale	sfințeniei Tale	sfințeniei Tale	6
7			a Te lăuda, Ție a-Ți cânta	a Te lăuda, Ție a-Ți cânta	7
8		[cu vrednicie și dreptate]		pe Tine a Te binecuvânta, Ție a ne închina	8
9		este a Te slăvi	Ție a-Ți mulțumi, pe Tine a Te slăvi	Ție a-Ți mulțumi, pe Tine a Te slăvi	9
10		pe Tine, adevăratul Dumnezeu	pe Tine adevăratul Dumnezeu	pe Tine sigurul Dumnezeu adevărat	10
11		și Ție a-Ți aduce jertfă de laudă	și Ție a-Ți aduce	și Ție a-Ți aduce	11
12		cu inimă curată și suflet smerit	cu inimă înfrântă și suflet smerit	cu inimă înfrântă și suflet smerit	12
13			roade duhovnicești, jertfă de laudă		13
14					14
15		via și duhovniceasca noastră		această slujbă cuvântătoare	15
16		slujbă.		a noastră:	16
17		Căci Tu ești Cel Ce ne-ai dăruit	căci Tu ești Cel Ce ne-ai dăruit nouă	căci Tu ești Cel Ce ne-ai dăruit nouă	17
18		nouă cunoașterea	cunoașterea	cunoașterea	18
19		sfințeniei Tale	adevărului Tău.	adevărului Tău.	19
20		dar cine este vrednic să grăiască	Și cine este în stare să grăiască	Și cine este în stare să grăiască	20
21		puterile Tale și să facă	puterile Tale și să facă auzite	puterile Tale și să facă auzite	21
22		auzite laudele Tale	toate laudele Tale,	toate laudele Tale,	22
23		sau să spună minunile	sau să spună toate minunile	sau să spună toate minunile	23
24		Tale în tot locul	Tale în	Tale în	24
25		și în toată vremea?	toată vremea?	toată vremea?	25
26		Stăpâne al tuturor	Stăpâne al tuturor	Stăpâne, Stăpâne al tuturor	26
27	Cel ce ai făcut cerul și	Făcătorule al cerului și al pământului	Făcătorule al cerului și al pământului	Făcătorule al cerului și al pământului	27
28	pământul și marea	și a toată făptura văzută	și a toată făptura văzută	și a toată făptura văzută	28
29	și toate cele din ele	și nevăzută	și nevăzută	și nevăzută	29
30		Cel ce șezi pe scaunul	Cel ce șezi pe scaunul	Cel ce șezi pe scaunul	30
31		slavei și privești	slavei și privești	slavei și privești	31
32		adâncimile adâncurilor	adâncuri	adâncuri	32
33		Cel fără de început, nevăzut	Cel fără de început, nevăzut,	Cel fără de început, nevăzut, neajuns	33
34		nemărginit	neschimbat	necuprins, neschimbat	34
35			neajuns		35

36	Tatăl Domnului și	Tatăl Domnului și	Tatăl Domnului nostru	Tatăl Domnului nostru	36
37	Dumnezeului și Mântuitorului nostru	și Mântuitorului nostru	Iisus Hristos, al marelui Dumnezeu,	Iisus Hristos, al marelui Dumnezeu,	37
38	Iisus Hristos	Iisus Hristos	Mântuitorul	Mântuitorul	38
39			nădejzii noastre	nădejzii noastre	39
40	prin Care toate le-ai făcut,	Care este chipul slavei Tale,	Care este chip al bunătății Tale,	Care este chip al bunătății Tale,	40
41	cele văzute și nevăzute	pecete identică	pecete identică	pecete identică	41
42		Care întru Sine Te arată pe Tine, Tatăl,	Care întru Sine Te arată pe Tine, Tatăl,	Care întru Sine Te arată pe Tine, Tatăl,	42
43		Cuvânt viu, Dumnezeu adevărat,	Cuvânt viu, Dumnezeu adevărat,	Cuvânt viu, Dumnezeu adevărat	43
44	Cel ce șezi pe tronul	Înțelepciunea ce mai înainte de veci,	Înțelepciunea ce mai înainte de veci, Viață	Înțelepciunea ce mai înainte de veci, Viață	44
45	sfintei Tale slave	Sfințenie, Putere, Lumina cea	Sfințenie, Putere, Lumina cea	Sfințenie, Putere, Lumina cea	45
46		adevărată,	adevărată	adevărată,	46
47		de la Care Duhul	de la Care Duhul Cel Bun și	de la Care Duhul	47
48		Sfânt s-a arătat,	Sfânt s-a arătat nouă,	Sfânt s-a arătat,	48
49		Duhul adevărului,	Duhul adevărului,	Duhul adevărului,	49
50		Duhul înfierii,	Duhul înfierii,	Darul înfierii,	50
51		Arvuna vieții	Arvuna moștenirii	Arvuna moștenirii	51
52		viitoare, Începutul	ce va să fie, Începutul	ce va să fie, Începutul	52
53		bunătăților celor veșnice, Puterea	bunătăților celor veșnice, Puterea	bunătăților celor veșnice, Puterea	53
54		cea de viață dătătoare, Izvorul sfințeniei,	cea de viață dătătoare, Izvorul sfințeniei,	cea de viață dătătoare, Izvorul sfințeniei,	54
55	Cel Căruia se închină toată	de Care toată făptura	de Care toată făptura	de Care toată făptura	55
56	puterea cea sfântă,	cea cuvântătoare și înțelegătoare	cea cuvântătoare și înțelegătoare	cea cuvântătoare și înțelegătoare	56
57		întărită fiind, pe Tine	sfințită și luminată fiind,	întărită fiind,	57
58		Te laudă, Te cântă [și] Ție	Te cântă și Ție	Ție îți slujește și Ție	58
59		Îți aduce doxologia cea de-a pururi,	Îți aduce doxologia cea de-a pururi,	Îți aduce doxologia cea de-a pururi,	59
60		căci toate îți slujesc Ție.	căci toate îți slujesc Ție.	căci toate îți slujesc Ție.	60
61	Căruia Îți stau înaintea Îngeri	Ție se închină Îngeri	Ție se închină Îngeri	Căci pe Tine Te laudă Îngeri	61
62	și Arhangheli	Arhangheli,	Arhangheli, pe Tine Te laudă	Arhangheli,	62
63	Începătorii și Stăpânii,	Scaune, Domnii	Scaune și Domnii, pe Tine	Scaune, Domnii	63
64	Scaune, Domnii	Stăpânii,	Te slăvesc Începătorii și Stăpânii,	Începătorii, Stăpânii,	64
65	și Puteri,	Puteri,	pe Tine te sfințesc Puteri	Puteri	65
66	Ție Îți stau	Ție Îți stau	și oști cerești:		66
67	împrejur	împrejur	înaintea Ta cele două		67
68			cinstite viețuitoare, înconjurând		68
69			sfântul tron al slavei Tale,		69
70	Heruvimii cei cu ochi mulți	Heruvimii cei cu ochi mulți	Heruvimii cei cu ochi mulți,	și Heruvimii cei cu ochi mulți,	70
71	și Serafimii cei	și Serafimii cei	și	Ție Îți stau împrejur	71
72	cu câte șase aripi	cu șase aripi,	Serafimii cei cu câte șase aripi,	Serafimii	72
73		“fiecăre având șase aripi”		cei cu câte șase aripi,	73

74		care cu două [aripi]	care cu două dintre aripile lor	care cu două	74
75		își acopereau	își acoperă	își acoperă	75
76		fețele lor	fețele lor ca să nu vadă ascunsul	fețele lor	76
77			Dumnezeirii Tale nevăzute,		77
78			iar cu două		78
79		și cu două [aripi își acopereau]	din picioarele lor [se acoperă],	iar cu două picioarele lor	79
80		picioarele	ca să nu se ardă		80
81		și cu două aripi zburând	de focul		81
82		și strigă [au strigat] fiecare	slavei Tale; Toată făptura		82
83			cea înțelegătoare și cea simțitoare		83
84			se trage înapoi în frică în fața		84
85			puterii mistuitoare [și]		85
86			a unei părțicele și a unei		86
87			mici raze din plinătatea de lumină;		87
88		și cu două [aripi] zburând	iar cu două zburând,	iar cu două zburând,	88
89		au strigat fiecare	strigă unul	strigă unul	89
90		unul către altul	către altul cu guri neobosite,	către altul cu guri neobosite,	90
91	Întotdeauna	cu neobosit glas	cu graiuri de teologhisire fără tăcere	cu teologhisiri fără tăcere	91
92		în veșnice cântări de biruință,	cântarea de biruință	cântarea de biruință	92
93	lăudând și	în imne cântând,	a mântuirii noastre, cântând	cântând,	93
94	strigând	lăudând, glas înălțând și zicând:	glas înălțând și	strigând, glas înălțând și	94
95	și grăind: Sfânt	Sfânt.	grăind: Sfânt	grăind: Sfânt	95

1. RUGĂCIUNEA TEOLOGICĂ SAU PRE SANCTUS

Liturghia creștină este în esența ei inalterabilă și veșnică “un dat”, “ein Gegebenes”⁴²³ care a rămas neschimbat în toate secolele, dar ea este și “un devenit”, “ein Gewordenes”, pentru că modurile ei de exprimare au fost supuse unei continue evoluții. Formele exterioare ale cultului, precum și textele euhologice care îmbracă în cuvinte actul liturgic, pot cel mai bine prin structura și prin conținutul lor să indice modul în care ele au evoluat în decursul istoriei.⁴²⁴

Săvârșită pentru prima dată de Mântuitorul la Cina cea de Taină, repetată apoi la porunca Lui de Sfinții Apostoli și de urmașii acestora, Liturghia creștină este în nucleul ei un tot unitar, însă în formele ei de manifestare în decursul timpului ea se arată a fi un compus, “una cosa cipollata” după expresia lui Robert Taft,⁴²⁵ în care doar prin îndepărtarea straturile mai noi se poate ajunge la formele ei de expresie originare.

Sarcina aceasta revine științei liturgicii comparate. Scopul ei este de a sistematiza, de a aranja, de a clasifica și de a analiza elementele componente ale unei anaforale euharistice și apoi de a le relaționa între ele și a le raporta la cele conținute în alte formulare euhologice, pentru a putea astfel depista stratul originar al acestui text cultic. Elementele constitutive ale unei anaforale euharistice trebuie să fie analizate în evoluția lor și interpretate în semnificația lor.⁴²⁶

Analiza sistematică și comparativă a textelor liturgice nu este o simplă interpretare a trecutului și a evoluției istorice, ci ea trebuie să țină cont de tradiția vie a Bisericii, de matca din care au apărut aceste formulare euharistice, de viziunea genetică și de perceperea unică a prezentului pe care o poate da doar înțelegerea și experiența trecutului în sânul pleromei eclesiale.

Pornind de la premisa că și anafora Sfântului Vasile cel Mare în toate cele patru versiuni ale ei a cunoscut o evoluție “în straturi”, un prim pas ce trebuie făcut este de a-i

⁴²³ A. Baumstark, *Liturgie comparée. Principes et Méthodes pour l'étude historique des liturgies chrétiennes*, troisième édition, revue par Bernard Botte O.S.B., Paris, 1953, p. 2-3.

⁴²⁴ *Ibidem*, p. 2-3.

⁴²⁵ *Reconstructing the History of the Byzantine Communion Ritual: Principles, Methods, Results*, Ecclesia Orans 11 (1994), p. 355: “Liturghia este poate fi descrisă prin analogie cu o ceapă, fiind compusă ca și ceapa din mai multe straturi, din care strat după strat poate fi îndepărtat pentru a ajunge la frunzele mai vechi.”

⁴²⁶ A se vedea: Robert Taft, *A History of the Liturgy of St. John Chrysostom, vol. IV: The Diptychs* (=OCA 238), Roma, 1991, p. XXX și.

defini structura și părțile ei componente.⁴²⁷ Prin sistematizarea și relaționarea între ele a acestor elemente constitutive ale textului euharistic și încadrarea lor în contextul general al evoluției Liturghiei creștine pot fi explicate multe din datele rămase încă necunoscute, pot fi ridicate noi semne de întrebare și pot fi chestionate vechile cadre de interpretare.

Originea și evoluția acestei prime secțiuni a anaforalei Sfântului Vasile cel Mare, numită și *Rugăciunea teologică*, nu poate fi înțeleasă în afara contextului general de evoluție a textului euharistic în Biserica primelor veacuri.

Cele șapte acte fundamentale ale Mântuitorului din cadrul Cinei celei de taină, când Iisus, săvârșind o cină frățască specifică (*havuroth*), a luat pâinea (1), a binecuvântat-o (2), a frânt-o (3), și a dat-o (4); apoi a luat paharul (5), a mulțumit (6) și l-a dat ucenicilor (7), s-au restrâns în practica apostolică primară la patru: 1. Aducerea: pâinea și vinul erau “luate” și aduse la altar; 2. Rugăciunea: proestosul aducea mulțumire lui Dumnezeu asupra darurilor și prin invocare darurile erau transformate în Trupul și Sângele Domnului; 3. Frângerea: pâinea era frântă și împărțită; 4. Împărtășirea: credincioșii se împărtășeau cu Sfintele Daruri. Ele au fost însoțite dintru început de rugăciuni improvizate, inspirate în mare parte din cultul iudaic. Este cert faptul că anafora euharistică primară s-a constituit pe structura euhologică: binecuvântare-mulțumire-cerere a binecuvântării după cină (*birkhat ha mazon*) precum și pe baza altor elemente ale cultului sinagogal, însă Biserica creștină nu s-a simțit obligată să preia cu strictețe nici structura, nici tematica, nici registrele verbale ale formularelor euhologice iudaice, ci a știut să le folosească într-un mod unic, umplându-le cu sensuri noi.

Anafora euharistică fiind centrată pe tema “mulțumirii” a transformat în doxologie binecuvântarea ce introducea și consacra orice rugăciune a cultului iudaic,⁴²⁸ care a ajuns astfel să prefățeze mulțumirea adusă lui Dumnezeu pentru întreaga iconomie a mântuirii și să încheie cererea pentru transformarea Darurilor. Acesta este stratul cel mai vechi și primar al oricărei anaforale euharistice: o rugăciune de mulțumire și una de cerere încadrate de doxologie. Pe acest nucleul originar al textului euharistic creștin se vor grefa, fie prin inserție, fie prin adăugare, toate celelalte elemente componente ale anaforalei euharistice de mai târziu.

⁴²⁷ Robert Taft, *Reconstructing the History of the Byzantine Communion Ritual.....*, p. 364;366. A se vedea capitolul dedicat metodologiei liturgicii comparate.

⁴²⁸ Centralitatea binecuvântării în cultul iudaic este ceea ce conferă echilibru acestui cult și îi asigură continuitatea și posibilitatea umplerii lui de sensuri noi în creștinism. Rolul dominant al binecuvântării în iudaism vorbește și despre conștiința necesității împlinirii eshatologice. Anafora creștină, atât la nivelul expresiei, cât și al noii Realități pe care o exprimă și o face prezentă, este împlinirea acestei așteptări a eonului celui nou.

Unii liturgiști precum Louis Ligier⁴²⁹ și Geoffrey Cumig⁴³⁰ au demonstrat pe baza analizei unor vechi anaforale euharistice precum Anaforaua celor doisprezece Apostoli, cea a Sfinților Addai și Mari, cea a Sfântului Marcu, a Sfântului Ioan Gură de Aur și a Sfântului Vasile cel Mare în versiunea ei egipteană că în această prima parte a anaforei, în Rugăciune teologică, poate fi identificat stratul cel mai vechi al textului euharistic creștin. În opinia lor, aceste “mini anaforale”, caracterizate prin simplitate și scurtime conțin o mulțumire pentru creație și pentru iconomia mântuirii care se încheie cu o doxologie și “constituie un formular euhologic complet la care nu mai este nevoie să fie adăugat nici un Sanctus sau vreun alt embolism narativ.”⁴³¹

În mod cert, rugăciunea cu care debuta anaforaua euharistică trebuia să fie măcar în parte dacă nu în totalitate un răspuns la chemarea de a mulțumi lui Dumnezeu exprimată în dialogul introductiv. Celelalte elemente componente ale textului euharistic, precum Sanctusul sau Dipticele, s-au adăugat în timp acestui strat străvechi al formularului euhologic.

Cele mai vechi anaforale euharistice au o structură simplă, bipartită, conținând o secțiune de mulțumire și una de cerere, în condițiile în care modelul euhologic: binecuvântare – mulțumire – cerere al binecuvântării după cină (*birkhat ha mazon*) a fost reformulat prin asimilarea primei secțiuni de binecuvântare cu cea de a doua, cea de mulțumire. Textele euhologice de mai târziu, cum este și anaforaua Sfântului Vasile cel Mare, revin la structura tripartită, dar într-o manieră cu totul nouă, în cadrele date ale unei triadologii bine definite, atent și precis exprimate în textul cultic: Prima secțiune a anaforei (Rugăciunea Teologică) este una doxologică, de laudă și preamărire a lui Dumnezeu cel Unul în Sfânta Treime și a lucrării Lui în lume care se încheie prin Sanctus, prin veșnicul imnul adus de îngeri măreției și slavei nepieritoare a lui Dumnezeu. Cea de a doua secțiune (Rugăciunea Hristologică), cea după Sanctus, este dedicată mulțumirii pentru întreaga iconomie a mântuirii și culminează cu amintirea instituirii Sfintei Euharistii la Cina cea de Taină. Ultima secțiune este cea de cerere, ea începe cu epicleza și continuă cu dipticele. Fiecare din cele trei secțiuni este consacrată uneia din Persoanele Sfintei, Treimi,

⁴²⁹ Louis Ligier, *Les origines de la prière eucharistique: de la Cène du Seigneur à l'Eucharistie*, Questions liturgiques 53 (1972), p. 196 și urm. Articolul a apărut și în traducere engleză: *The Origins of the Eucharistic Prayer: From the Last Supper to the Eucharist*, Studia Liturgica 9 (1973), p. 179 și urm.

⁴³⁰ G. Cuming, *The Shape of the Anaphora*, Studia Patristica 20 (1989), p. 335-345; Idem, *Four Very Early Anaphoras*, Worship 58 (1984), p. 168-172.

⁴³¹ Louis Ligier, *The Origins of the....* p. 179.

iar anafora ca tot este adresată Tatălui.⁴³² Această structură și unitate teologică este caracteristica principală și distinctivă a textului euharistic creștin în comparație cu formularele euhologice ale cultului iudaic. “Însuși Mântuitorul la Cina cea de Taină, cum afirmă Sfântul Evanghelist Ioan, S-a adresat Tatălui să preamărească Numele Său și a îndemnat pe Sfinții Apostoli să se adune și să se roage «în al Său Nume» (Ioan 16, 24-26; 17, 6). La vremea sa, Sfântul Apostol Pavel amintește și el de această adresare a rugăciunii de mulțumire către Tatăl prin Fiul (Efes 5, 20; Col 3, 17). De aceea toate anaforalele euharistice se adresează Tatălui, în Numele Fiului, și a misterului Său pascal, prin comuniunea Sfântului Duh.”⁴³³

⁴³² Prima parte a anaforei este dedicată Tatălui, ca Făcător a toate și Proniator, cea de a doua parte este consacrată economiei mântuirii împlinite de Mântuitorul Iisus Hristos și culminează în anamneză și în amintirea narațiunii instituirii Sfintei Euharistii. Cea de a treia parte începând cu epicleza stă sub semnul lucrării Sfântului Duh, prin Care și în Care rugăciunile comunității se înalță către Tatăl pe baza jertfei Fiului. A se vedea: A. Gerhards, *Zu wem beten? Die These Joseph Andreas Jungmanns (+ 1975), über den Adressaten des Eucharistischen Hochgebetes im Licht der neueren Forschung*, Liturgisches Jahrbuch 32 (1982), p. 219-30.

⁴³³ Louis Ligier, *De la Cène de Jesus a l'anaphore de l'Eglise*, La Maison-Dieu 87 (1966), p. 48.

1.1 ANALIZA COMPARATĂ A TEXTULUI RUGĂCIUNII TEOLOGICE DIN CELE PATRU VERSIUNI ALE ANAFORALEI SFÂNTULUI VASILE CEL MARE

Rugăciunea Teologică este atent structurată după o schemă trinitară impecabilă în câteva secțiuni mari, bine legate între ele și care alcătuiesc un tot unitar:

1. Introducerea: I, 1-25
2. Dumnezeu Tatăl – Creator a toate: I, 26-35
3. Dumnezeu Fiul – Chip al Bunătății Tatălui: I, 36-46
4. Dumnezeu Sfântul Duh – Duhul Adevărului: I, 47-54
5. Lauda îngerilor și introducerea Sanctusului: I, 55-95.

În analiza Rugăciunii teologice se va porni de la această sub-împărțire pentru a putea, pe de o parte, compara pe secțiuni textele celor patru versiuni între ele și a stabili astfel care sunt elementele originare și care sunt cele adăugate pe parcursul timpului, iar pe de altă parte, de a raporta fragmente din aceste texte euhologice la scrierile Sfântului Vasile cel Mare.

1. Introducerea: I, 1-25

“Dacă am fi avut doar această primă rugăciune, am fi ezitat mult de a găsi o înrudire dintre versiunea egipteană și cea bizantină, astfel încât plecând de la presupunerea că textul bizantin este posterior celui egiptean, acela [textul bizantin] nu apare ca o amplificare, ci mai curând o refacere a acestuia din urmă.”⁴³⁴ Astfel concluziona în 1958 A. Raes scurta sa analiză făcută părții de început a anaforalei Sfântului Vasile cel Mare în cele patru versiuni ale ei, atrăgând atenția asupra existenței unei oarecare corespondențe între textul egiptean și cel bizantin, însă, așa cum indică și tabela 1, cu foarte puține identități lexicale.⁴³⁵

⁴³⁴ Alphonse Raes, *L'authenticité de la liturgie byzantine de saint Basil*, Revue des études byzantines 16 (1958), p. 159.

⁴³⁵ În analiza filologic – comparativă a rugăciunii teologice și a celei hristologice a celor patru versiuni ale anaforalei Sfântului Vasile cel Mare vor fi folosite ca normative rezultatele studiului lui Engberding, *Das eucharistische Hochgebet...*, la care se adăugă și mai noile concluzii ale lui Fenwick din disertația sa doctorală: *The Anaphoras of St. Basil and St. James. An Investigation into their Common Origin* (=OCA 240), Roma, 1992, ținând însă cont de recenzia pe care Gabriele Winkler, o bună cunoscătoare a anaforalelor

Cuvintele cu care debutează anaforaua Sfântului Vasile cel Mare I, 1-10 conțin într-adevăr puține corespondențe între textul egiptean **Äg** și textul celorlalte versiuni. O posibilă cauză a acestor mari diferențe de text s-ar putea datora faptului că textul versiunii egiptene în secțiunea de început până la trisaghionul biblic este un produs al tradiției cultice locale.⁴³⁶ El este structurat pe un model euhologic egiptean, neavând în debutul lui nici un verb care să exprime aducerea de mulțumire, precum: “a mulțumi” [εὐχαριστοῦμεν sau εὐχαριστεῖν], și care să fie introdus printr-o formula impersonală: “cu vrednicie și cu dreptate” sau “vrednic și cuvenit lucru este...” [ἄξιον καὶ δίκαιον] așa cum o fac textul armean, siriatic și bizantin, ci el începe cu o apelare directă a lui Dumnezeu: “Cel Ce ești Stăpâne Doamne” [‘Ο ὦν δέσποτα Κύριε] de care depinde o serie de participii care nu conțin însă nici un verb de mulțumire. Formula impersonală: “vrednic și cuvenit lucru este...” [ἄξιον καὶ δίκαιον] nu este amintită aici ca introducând verbele de mulțumire și laudă, așa cum se întâmplă în textul celorlalte versiuni (**Arm, Syr, Byz**), ci este în schimb repetată de trei ori de preot în dialogul de la începutul anaforalei euharistice, ultima dată având și adaosul “cu adevărat” [ὡς ἀληθῶς].⁴³⁷

Lipsa unui verb de mulțumire în (**Äg** I,1-29) se poate datora și inserării în acest pasaj introductiv a unui bloc de citate biblice cu participii substantivate ca determinări ale apelării directe a lui Dumnezeu din debut [Cel Ce ești...]. Tot acest material biblic din textul egiptean este calificat de Engberding ca fiind secundar și fără importanță pentru istoria textului anaforalei Sfântului Vasile cel Mare, neavând nici un corespondent în textul celorlalte trei versiuni ale acestui formular euharistic.⁴³⁸

1. Dumnezeuul adevărului [ο Θεὸς τῆς ἀληθείας]

2. Cel Ce ești mai înainte de veci și împărățești în veci

[ὁ ὑπάρχων πρὸ αἰώνων καὶ βασιλεύων εἰς τοὺς αἰῶνας]

orientale, a făcut-o în 1994 disertației lui Fenwick. A se vedea: *Oriens Christianus* 78 (1994), p. 269-277. Desigur, analiza comparativă propusă în acest capitol este limitată prin faptul că secțiunea aceasta de debut a anaforalei Sfântului Vasile cel Mare lipsește din manuscrisul de la Louvain publicat în 1960 de Doresse și Lanne.

⁴³⁶ H. Engberding, *Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie, Textgeschichtliche Untersuchungen und kritische Ausgabe* (=Theologie des christlichen Ostens 1), Münster, 1931, p.LXXVII-LXXVIII: “Începutul textului egiptean dovedește la prima vedere o enigmatică îndărătnicie... în întregimea lui și în structura lui el este un produs al tradiției liturgice egiptene, fiind în consecință de o importanță secundară în evoluția anaforalei Sfântului Vasile cel Mare.”

⁴³⁷ Această caracteristică a textelor euhologice egiptene a fost dedusă de Engberding pe baza unei analize a mai multor rugăciuni conținute în Euhologionul editat de Tuki Raphael (Koptisch-Bohairisches Euchologion und Pontificale, 2 volume, Roma, 1761-62; 1736; 1752-1764). *Ibidem*, p. LXXVII.

⁴³⁸ H. Engberding, *Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie*, p. 27

3. Cel Ce în cele de sus locuiești și spre cele smerite privești

[ὁ ἐν ὑψηλοῖς κατοικῶν καὶ τὰ ταπεινὰ ἐφορῶν]

4. prin Care toate le-ai făcut cele văzute și nevăzute

[δι' οὗ τὰ πάντα ἐποίησας τὰ τε ὄρατα καὶ τὰ ἀόρατα]

5. Cel Căruia se închină toată puterea cea sfântă

[ὁ παρὰ πάσης ἀγίας δυνάμεως προσκυνούμενος,]

Descoperirea în 1954 de către Paul Kahle a unui text sahidic datând de la începutul secolului VII, care conține un fragment din anafora Sfântului Vasile cel Mare⁴³⁹ și care redă cu exactitate determinările (1) (2) (3) menționate mai sus ale textului egiptean grec, constituie un puternic argument pentru vechimea acestor expresii în **Ăg**. Rămâne însă de precizat modul în care inserțiile de mai sus (1), (2), (3) care conțin pasaje scripturistice citate cu mare precizie au putut să apară într-un text euharistic de la începutul secolului VII. O posibilă soluție la această dilemă ar putea fi recurgerea la paternitatea vasiliană și a acestui text euharistic. Sfântul Vasile cel Mare, renumit pentru excepționala sa cunoaștere și folosire a Sfintei Scripturi, ar putea fi cel care a introdus aceste expresii biblice în textul euharistic, în cadrul unei prime revizuii făcute textului euharistic din Cezareea Capadociei.⁴⁴⁰

Faptul că adresarea din debut: “Cel Ce ești Stăpâne Doamne...” [‘Ο ὦν δέσποτα Κύριε] apare atât în textul egiptean, care are în această primă secțiune multe elemente secundare, cât și în cel siriac și cel bizantin ar putea fi rezultatul unor aceleași influențe ce independent au operat asupra textului celor trei versiuni.⁴⁴¹

Fenwick este însă de părere că debutul textului siriac și al celui bizantin nu este cel original, ci el a suferit modificări prin poziționarea expresiei: ‘Ο ὦν δέσποτα Κύριε la începutul anaforei după modelul textului egiptean.⁴⁴² G. A. Michell vede în această frază de început un element specific tradiției egiptene ce a pătruns în textul bizantin, așa cum

⁴³⁹ P.E. Kahle (ed.), *Coptic Texts from Deir el-Bala'izah in Upper Egypt*, London, 1954.

⁴⁴⁰ Problema citărilor biblice literale din textului egiptean va fi discutată în cele ce urmează.

⁴⁴¹ H. Engberding, *Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie*, p. 27: “..în această corespondență dintre **Ăg** și **Ψ** poate fi foarte bine vorba de rezultatul unor influențe egale dar care au operat independent. De aceea nu îndrăznesc să privesc această corespondență ca fiind convingătoare, ci mă limitez cu un Non liquet.”

⁴⁴² John R.K. Fenwick, *The Anaphoras of St. Basil and St. James...*, p. 77.

apare și în anafora greacă a Sfântului Marcu.⁴⁴³ În stadiul actual al studiului manuscriselor ce conțin textul anaforei Sfântului Vasile cel Mare nu se poate trage o concluzie decisivă asupra autenticității și originii acestei adresări cu care începe acest text euharistic.

Apelativele din debutul textului bizantin (**Byz**) diferă de cele ale textului siriac (**Syr**). Substantivul “Doamne” [Κύριε] nu apare nici în textul bizantin armean (*byz arm*), nici în textul versiunii siriene (**Syr**), căci limbile semitice nu pot exprima alăturat cele două apelative: “Stăpâne” [Δέσποτα] și “Doamne” [Κύριε], lipsindu-le sinonimele corespunzătoare. Prin urmare, apelativele conținute de textul bizantin sunt originare.⁴⁴⁴

Expresia din I, 4-9: “vrednic cu adevărat și drept și cuvenit lucru este...” [ἄξιον ὡς ἀληθῶς καὶ δίκαιον καὶ πρέπον] ce a fost plasată în textul egiptean (**Äg**) în dialogul pre anaforal, iar în textul armean (**Arm**) a găsit o traducere puternic influențată de spiritul acestei limbi liturgice, este originară în textul arhetipului **Ω**⁴⁴⁵ și introduce nu doar un singur verb de laudă, ci un șir întreg de infinitive sinonime în semnificație care exprimă prin varietatea lor neputința omenească de a lăuda și a mulțumi lui Dumnezeu așa cum se cuvine, dar, în același timp, și necesitatea stringentă de a o face așa. Conform tabelii I se poate observa ca verbele sunt structurate și aranjate într-o simetrie perfectă:

a. “a mulțumi” și “a slăvi” [εὐχαριστεῖν, δοξάζειν] sunt verbele ce apar în toate cele trei versiuni (**Arm**, **Syr** și **Byz**), aparțin deci stratului străvechi al arhetipului **Ω**.

b. “a lăuda” și “a cânta” [αἰνεῖν, ὑμνεῖν] sunt menționate doar de **Byz** și **Syr**, și aparțin astfel arhetipului mai nou **Ψ** din care au derivat **Byz** și **Syr**.

c. “a binecuvânta” și “a ne închina” [εὐλογεῖν, προσκυνεῖν] apar doar în textul versiunii bizantine **Byz**.

În această construcție verbală simetrică poate fi văzut cum textul euharistic a evoluat de la simplu la complex: **Ω**: εὐχαριστεῖν, δοξάζειν; **Ψ**: +αἰνεῖν, ὑμνεῖν **Byz**: +

⁴⁴³ G.A. Michell, *Firmilian and Eucharistic Consecration*, JTS 5 (1954), p. 219. Autorului îi scapă însă din vedere faptul că această frază de debut nu apare în toate textele egiptene, cum este și cazul anaforei copte a Sfântului Marcu. Prin urmare, ar putea fi mai curând un indiciu al influenței **Äg** asupra textului grec al anaforei Sfântului Marcu. A se vedea: John R.K. Fenwick, *The Anaphoras*..., p. 78.

⁴⁴⁴ H. Engberding, *Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie*, p. 28.

⁴⁴⁵ *Ibidem*, p. 28-29. Expresia ἄξιον ὡς ἀληθῶς καὶ δίκαιον καὶ πρέπον intraductibilă în limba armeană este redată de Engberding prin: “Cu vrednicie și dreptate” [“In Billigkeit und Gerechtigkeit”].

εὐλογεῖν, προσκυνεῖν.⁴⁴⁶ În opinia lui Engberding, verbul de mulțumire original εὐχαριστεῖν, care apare în cele mai vechi formulare euhologice precum Didahia și Tradiția apostolică, a grupat în jurul lui și alte verbe de mulțumire dând naștere unui pasaj în care se oglindește perfect istoria textului euharistic.⁴⁴⁷ Robert Ledogar este însă de părere că mai curând verbul δοξάζειν este cel care aparține stratului străvechi al acestui text euharistic, căci contextul indică faptul că doar prenumele σέ precedând verbul δοξάζειν poate justifica acuzativul folosit în expresia τὸν ὄντως ὄντα Θεόν ce depinde de acest verb.⁴⁴⁸ Infinitivele de laudă și mulțumire care în genere prefațează anafora euharistică sunt aranjate după modelul “Doxologiei mari” (Gloria in Excelsis) așa cum apare ea în Codex Alexandrinus, un text datând de la începutul secolului V, și care ocupă un loc important între imnele de inspirație biblică.⁴⁴⁹ Același model de aranjare a acestor infinitive poate fi găsit și în Constituțiile Apostolice, precum și în anafora Sfântului Iacob.⁴⁵⁰ Verbul care dă nota caracteristică apare la sfârșitul șirului de infinitive, așa cum se întâmplă în textul anaforalei Sfântului Vasile cel Mare,⁴⁵¹ a Sfântului Iacob și a Sfântului Marcu, iar pasajul imediat următor este dependent gramatical de el. Prin urmare, Ledogar este justificat în a stabili că verbul δοξάζειν prezent în trei din cele patru versiuni ale anaforalei vasilienne este un element străvechi al acestui text euharistic.⁴⁵²

Pasajul de inspirație biblică din I, 11-13: “Ție a-Ți aduce cu inimă înfrântă și suflet smerit roade duhovnicești, jertfă de laudă” [καὶ σοὶ προσφέρειν ἐν καρδίᾳ

⁴⁴⁶ Doar textul armean bizantin (*byz arm*) nu conține o astfel de construcție infinitivală, atât de mult uzitată în vremea Sfântului Vasile cel Mare, ci deliberat folosește în schimb verbe la modul indicativ, fapt care alături de citarea inexactă a textelor scripturistice este un indiciu despre existența unui strat străvechi existent în textul armean, probabil chiar din vremea marelui părinte capadocian, sau chiar anterior lui (!), care a ajuns mai apoi să fie asimilat unui textului mai nou al versiunii bizantine (**Byz**) a anaforalei Sfântului Vasile cel Mare. H. Engberding, *Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie...*, p. LXIV-LXVI.

⁴⁴⁷ *Ibidem*, p. 29.

⁴⁴⁸ Robert Ledogar, *Acknowledgment: Praise-Verbs in the Early Greek Anaphora*, Roma, 1968, p. 15-16: “Tot ceea ce putem concluziona este că nu avem nici un indiciu concret că verbul εὐχαριστεῖν a existat în acest pasaj al anaforalei originare și că verbul δοξάζειν, singur sau nu, a figurat cu mare probabilitate în prelucrarea vasiliană a acestui text.”

⁴⁴⁹ H.B. Swete, *The Old Testament in Greek*, Cambridge, 1912, vol. III, p. 832. Textul Doxologiei mari poate fi găsit la B. Capelle, *Gloria in Excelsis*, RHE (1949), 439-57 iar modul de ordonare al infinitivelor este acesta: αἰνοῦμέν σε, εὐλογοῦμέν σε, προσκυνοῦμέν σε, δοξολογοῦμέν σε, εὐχαριστοῦμέν σοι, ce în mod cert a jucat un rol major în structurarea șirului de infinitive din anafora Sfântului Vasile cel Mare, a Sfântului Marcu și a Sfântului Iacob.

⁴⁵⁰ R. Ledogar, *Acknowledgment...*, p. 22-24.

⁴⁵¹ În această anafora, verbul δοξάζειν ocupă poziția centrală chiar dacă nu este cu adevărat ultimul în șirul celor 7 infinitive, căci un alt infinitiv προσφέρειν, ce depinde tot de expresia impersonală “vrednic cu adevărat și drept lucru este...” este legat printr-un καὶ copulativ de restul grupului de 6 infinitive.

⁴⁵² *Ibidem*, p. 26-27.

συντετριμμένη καὶ πνεύματι ταπεινώσεως καρπούς πνευματικούς θυσίαν αἰνέσεως] apare doar în **Arm**, **Syr** și **Byz** și conține câteva elemente care diferențiază între ele textele celor trei versiuni și care constituie astfel indicii ale modului în care a evoluat acest formular euharistic.

– Expresia: “jertfă de laudă” [θυσίαν αἰνέσεως] a aparținut în mod cert arhetipului **Ω**, căci **Arm**=**Syr**>**Byz**. Cum poate fi explicat faptul că textul armean și cel siriac conțin această expresie, iar textul bizantin nu o menționează? Engberding este de părere că aici este vorba de o cizelare și o prelucrare de ordin stilistic care a făcut ca expresia θυσίαν αἰνέσεως folosită deja în dialogul pre anaforal în exclamarea poporului: “Mila păcii, jertfa laudei” [ἔλεος εἰρήνην θυσίαν αἰνέσεως] să fie eliminată din textul cultic pentru a evita o repetare supărătoare.⁴⁵³

– În I, 12 expresia: “cu inimă curată” [ἐν καρδίᾳ ἁγνῇ] folosită de textul armean este conform principiului 9 enunțat de Engberding cea originală, căci textul siriac și cel bizantin rețin expresia mai nouă și exact preluată din textul biblic “cu inimă înfrântă” [ἐν καρδίᾳ συντετριμμένη]. Pe de altă parte însă, textul armean arată a fi suferit și el o prelucrare și adăugire cu expresii biblice, căci doar el, comparativ cu **Syr** și **Byz**, reține în I, 16 adjectivul “viu” din Rom 12, 1 asociat ideii de slujire, astfel încât expresia: “jertfă vie” [θυσίαν ζῶσαν] menționată de Sfânta Scriptură devine “via și duhovniceasca slujbă” [ζῶσαν καὶ λογικὴν λατρείαν] în textul euharistic. Notabilă este această influență biblică suferită de formularul armean dat fiind faptul că întreg pasajul acesta I, 8-15 este reținut și în rugăciunea atribuită în mod cert Sfântului Vasile cel Mare dinainte de anafora euharistică.⁴⁵⁴

În I, 18-19 este greu de definit care expresie este cea originală: “cunoașterea sfințeniei Tale” din **Arm** sau “cunoașterea adevărului Tău” din **Ψ**? Pentru că pasajul din **Ψ** [τὴν ἐπίγνωσιν τῆς σῆς ἀληθείας] este o folosire literală a textului din Evrei 10, 26, varianta propusă de **Arm** este cea mai veche. Este vizibil faptul că introducerea noii expresii biblice în **Ψ** a fost făcută pentru a evita din nou o repetiție, căci în I, 6 fusese deja menționată “slava sfințeniei Tale” [τῇ μεγαλοπρεπείᾳ τῆς ἁγιωσύνης σου]. Cu mare probabilitate Sfântul Vasile cel Mare este cel care a operat această modificare, căci citarea

⁴⁵³ H. Engberding, *Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie*, p. 30.

⁴⁵⁴ *Ibidem*, p. 31. A se vedea textul grec al acestei rugăciuni la F.E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, tomul I, Oxford, 1896, p. 319-320 și cel armean la: Catergian-Dashian, în *Liturgiile armene* (în limba armeană), Viena, 1897, p. 122-129.

exactă a acestei expresii pauline din Evrei 10, 26 este adesea întâlnită în scrierile sale cum se va vedea în analiza ce urmează.

2. Dumnezeu Tatăl – Creator a toate: I, 26-35

Această secțiune conține trei pasaje care se regăsesc cu mici interpolații în textul tuturor celor patru versiuni ale anaforei Sfântului Vasile cel Mare. Engberding este de părere că acestea sunt urme ale străvechiului formular euhologic pe care marele părinte capadocian l-a prelucrat:⁴⁵⁵

a. **Äg** I, 27-29: “Cel ce ai făcut cerul și pământul și marea și toate cele din ele” [ὁ ποιήσας οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς]
Pasajul acesta din **Äg** este o citare literală a textului din Fapte 4, 24.

Arm, Syr, Byz I, 26-29: “Stăpâne [Stăpâne] al tuturor, Doamne [Făcătorule] al cerului și al pământului și a toată făptura văzută și nevăzută” [Δέσποτα, (Δέσποτα) τῶν ἀπάντων, κύριε (ποιητὰ) οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ πάσης κτίσεως ὁρωμένης τε καὶ οὐχ ὁρωμένης]. Textul celor trei versiuni folosesc aici o frază ce face doar trimitere la Matei 11,25 și Col 1,16 și amintind de textul primelor mărturisiri de credință.

Acest scurt pasaj este de o mare importanță pentru studiul evoluției textului anaforei Sfântului Vasile cel Mare. Ideea centrală a lui se regăsește atât în **Äg** cât și în **Arm, Syr** și **Byz** și este prin urmare în mod cert un element străvechi al acestui text euharistic, cu toate că ea apare însă într-un mod diferit exprimată în textul celor patru versiuni: două formulare euhologice, de altfel depărtate între ele, *byz arm* și **Äg**, conțin o citarea *literală* a textului biblic din Fapt 4, 24: ὁ ποιήσας οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς, pe când **Arm, Syr** și **Byz** îl parafrazează doar. Mai mult chiar, în *byz arm*, un text care în genere redă inexact textele scripturistice (!), acest citat biblic este *literal* folosit imediat după expresia: “Doamne al cerului și al pământului și a toată făptura văzută și nevăzută” [κύριε οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ πάσης κτίσεως ὁρωμένης τε καὶ οὐχ ὁρωμένης], adică exact după cea folosită de **Arm, Syr** și **Byz**, fiind astfel în mod vizibil o

⁴⁵⁵ H. Engberding, *Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie*, p. 32.

repetare a ceea ce a fost spus mai înainte.⁴⁵⁶ Cum poate fi explicat faptul că **Äg** și *byz arm*, două texte euhologice ce folosesc în genere atât de liber textului scripturistic și care au atâtea elemente străvechi în componența lor, conțin în acest pasaj o citare biblică literală? Trei posibile soluții pot fi date în explicarea acestei probleme:

1. Citarea literală ar putea fi o influență a tradiției liturgice egiptene.

Fenwick sugerează că aici ar putea fi vorba de o influențare a textului egiptean de către anafora Sfântului Marcu, ce astfel redă acest pasaj: "...să îți mulțumim Ție, ...Celui ce ai făcut cerul și cele din cer, pământul și cele de pe pământ, mările, izvoarele, lacurile și toate cele din ele..." [σοὶ εὐχαριστεῖν...σοὶ τῷ ποιήσαντι τὸν οὐρανὸν καὶ τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ γῆν καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ, θαλάσσας πηγὰς ποταμοὺς λίμνας καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς].⁴⁵⁷ Este vizibil faptul că acest text euharistic străvechi redă imprecis textul din Fapte 4, 24 și este puțin probabil ca **Äg** să fi împrumutat o parafrază biblică din anafora Sfântului Marcu pentru a o reda literal prin textul din Fapt 4, 24. Această primă ipoteză este plauzibilă, însă necesită o atentă demonstrație printr-un minuțios studiu comparativ al acestei anafore euharistice cu alte texte euhologice egiptene.

2. Pasajul reprezintă o veche formulă euhologică a creștinismului primar, datând din vremea primilor martiri.

Aceasta este opinia lui Engberding pe care o susține pornind de la faptul că acest pasaj apare doar în două formulare euharistice, în **Äg** și *byz arm* ce conțin multe alte elemente euhologice străvechi, iar coincidența nu poate fi întâmplătoare.⁴⁵⁸ Rămâne însă de explicat faptul cum o citare biblică literală poate să apară într-un text liturgic străvechi. Conform principiului enunțat de Anton Baumstark⁴⁵⁹ și demonstrat de Hieronymus Engberding⁴⁶⁰ și de Fritz Hamm⁴⁶¹ o folosire literală a textelor scripturistice este un indiciu al unui formular euhologic mai nou. Prin urmare, **Äg** și *byz arm* nu sunt formulare

⁴⁵⁶ Ibidem. "Dublarea" aceasta este explicabilă în condițiile în care *byz arm* este un text euharistic compus, alcătuit dint-o veche anafora folosită în tradiția liturgică armeană care a ajuns mai apoi să fie asimilată unui text aparținând stratului mai vechi al versiunii bizantine (**Byz**). A se vedea: H. Engberding, *Das eucharistische Hochgebet...*, p. LXIV-LXVI.

⁴⁵⁷ Anton Hänggi, Irmgard Pahl (eds), *Prex Eucharistica*, Fribourg 1968, p. 102.

⁴⁵⁸ H. Engberding, *Das eucharistische*, p.LXVI și LXXVIII. *Byz arm* conține urme ale unui text euhologic probabil anterior epocii Sfântului Vasile cel Mare, iar **Äg** stă la baza redactării arhetipului **Ω**.

⁴⁵⁹ *Liturgie comparée. Principes et Méthodes pour l'étude historique des liturgies chrétiennes*, troisième édition, revue par Bernard Botte O.S.B., Paris, 1953, p. 67.

⁴⁶⁰ *Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie, Textgeschichtliche Untersuchungen und kritische Ausgabe* (=Theologie des christlichen Ostens 1), Münster, 1931.

⁴⁶¹ *Die liturgischen Einsetzungsberichte im Sinne vergleichender Liturgieforschung untersucht* (=Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen 23), Münster in Westf, 1928.

euhologice străvechi? Desigur, nu poate fi exclusă apriori posibilitatea existenței în texte euharistice primare a unor citări biblice literale, sau a inserării acestora în decursul timpului, însă formal, din punct de vedere al științei liturgicii comparate, această soluție a lui Engberding intră în contradicție cu unul din principiile euristice afirmate în debutul lucrării sale.

3. Citarea literală – o sugestie a unei posibile paternități vasiliene a textului egiptean.

Este cert faptul că Sfântul Vasile cel Mare a prelucrat prin adăugiri dogmatice și biblice textul anaforalei care era în uz în Cezareea în acea vreme. Este foarte posibil ca el să fi făcut acest lucru în etape, dând astfel naștere a cel puțin două prelucrări ale textului euharistic local. Engberding este de părere că acest formular euholologic din Cezareea a ajuns în Egipt fără să fi fost deloc prelucrat de Sfântul Vasile. În acest caz, este inexplicabil însă cum această anafora a ajuns să poarte numele marelui sfânt părinte.⁴⁶² Engberding nu exclude însă și posibilitatea ca textul care a ajuns în Egipt să aibă atât în anafora, cât și în restul Liturghiei urme ale unei prime și prelucrări făcute anaforalei din Cezareea Capadociei de către Sfântul Vasile cel Mare.⁴⁶³ Astfel, citarea literală a textului biblic din Fapte 4, 24 în **Äg** poate fi nu doar un simplu împrumut sau o inserție, ci amprenta unei prime prelucrări făcute de Sfântului Vasile cel Mare textului euharistic din Cezareea Capadociei. Se poate presupune că acest formular euholologic sumar prelucrat a pătruns în Egipt unde a fost mai apoi îmbogățit cu elemente ale tradiției liturgice locale.

Această primă variantă a textului euharistic capadocian nu s-a păstrat în patria de origine, în Capadocia, unde curând a fost înlocuită cu o a doua prelucrare a lui, ci în alte teritorii depărtate, care foarte devreme au adoptat această primă versiune a acestui formular euholologic. Acest fapt s-a petrecut și în cazul *Asceticelor* Sfântului Vasile cel Mare: unele

⁴⁶² H. Engberding, *Das eucharistische* p. LXXXV-LXXXVI: O posibilă explicație a acestui fapt este dată de obiceiul de a denumi anafora unei metropole după numele unui episcop important al acestui oraș. În acest caz, în Egipt a ajuns anafora ce era atunci în uz în Cezareea Capadociei, pusă sub numele Sfântului Vasile cel Mare, fără ca acest sfânt părinte să o fi prelucrat.

⁴⁶³ H. Engberding, *Das eucharistische*, p. LXXXVI: “În acest caz - precizează Engberding – trebuie să ne imaginăm lucrurile astfel... Egiptul a preluat din nord un formular euharistic care deja purta atât în cadrul cât și în afara anaforalei euharistice semne ale unei elaborări din partea Sfântului Vasile cel Mare (a se observa și evidentul fapt că doar **Äg** și Liturghia lui Nestorie conțin expresia *ὁς ἡγάπησεν*), dar în esență a păstrat încă vechea formă, pe când celelalte teritorii au preluat formularul nou....Însă acestea nu sunt decât simple ipoteze.

din variantele străvechi nu s-au păstrat în patria de origine, unde au fost înlocuite de variante mai noi, ci în alte teritorii îndepărtate.⁴⁶⁴

Faptul că doar **Äg** și *byz arm*, anafocale euharistice, care conțin în mod cert în nucleul lor urme ale străvechiului text euhologic din Cezareea Capadociei, redau literalmente textul biblic din Fapte 4, 24 poate fi un indiciu al unei prime prelucrări făcute de Sfântul Vasile cel Mare, bine știut fiind talentul și predilecția pentru argumentarea biblică a acestui mare sfânt părinte.

Dacă însă **Äg** și *byz arm* conțin această citare literală ca fiind parte constitutivă a textului euhologic, atunci ea de ce nu apare în același fel amintită și în textul celorlalte versiuni (**Arm**, **Syr**, **Byz**)? O posibilă explicație ar putea fi aceea că aici este vorba de două sau mai multe prelucrări pe care Sfântul Vasile cel Mare le-a făcut vechii anafocale din Cezareea Capadociei. O primă prelucrare a dat naștere unui text euhologic ale cărui urme se găsesc în **Äg** și în *byz arm*, prelucrare însă asupra căreia Sfântul Vasile a revenit mai apoi, cizelându-o și dând astfel naștere textului arhetipului **Ω**.⁴⁶⁵ Este însă greu de admis că același Vasile cel Mare, atât de aplecat asupra folosirii textelor biblice, să fi folosit în acest pasaj într-o primă fază un text biblic, iar mai apoi într-o prelucrare ulterioară să fi recurs la o parafrază a acestuia.

Toate aceste trei soluții rămân în stadiul actual al cercetărilor la nivelul ipotezelor ce necesită o analiză mai atentă și detaliată. Coincidența a două formulare euhologice **Äg** și *byz arm* vorbesc despre vechimea acestui pasaj. Folosirea citării biblice literale nu este rezultat al unei influențe a tradiției liturgice egiptene asupra **Äg**, ci mai curând este un indiciu al unei prime prelucrări vasiliene asupra textului euharistic din Cezareea Capadociei. Această ipoteză este verosimilă, însă este greu de demonstrat, căci la nivelul acestui pasaj paralelele cu scrierile Sfântului Vasile sunt irelevante și nu pot constitui argumente pentru paternitatea vasiliană a acestui text euharistic, iar existența unei parafraze și nu a unei citări biblice literale în pasajul paralel al **Arm**, **Syr** și **Byz** rămâne inexplicabilă.

b. **Äg** I, 44-45: “Cel ce șezi pe scaunul sfintei Tale slave”

[‘Ο καθήμενος ἐπὶ θρόνου τῆς ἁγίας δόξης σου]

⁴⁶⁴ A se vedea J. Gribomont, *Histoire du texte des Ascétiques de saint Basile*, Louvain, 1953.

⁴⁶⁵ Engberding a demonstrat cu limpezime că Sfântul Vasile cel Mare este cel care a îmbogățit prin inserții teologice și biblice anaforaua din Cezareea Capadociei, dând naștere textului arhetipului **Ω**. Însă nu este exclusă și posibilitatea existenței unei prime prelucrări prin adăugiri biblice asupra căreia marele sfânt părinte să fi revenit mai apoi.

Arm Syr, Byz I, 30-32: “Cel ce șezi pe scaunul slavei și privești adâncuri”

[ὁ καθήμενος ἐπὶ θρόνου δόξης καὶ ἐπιβλέπων ἄβυσσους]

Identitatea aproape totală de expresie în acest scurt pasaj între **Äg, Arm, Syr și Byz** l-a făcut pe Engberding să îl califice ca fiind parte componentă a formularului euhologic original.⁴⁶⁶ Poziția pe care o ocupă acest fragment în textul egiptean este cea originală. El apare abia în rândurile 44-45, după inserția: “prin Care toate le-ai făcut, pe cele văzute și pe cele nevăzute” [δι’ οὗ τὰ πάντα ἐποίησας τὰ τε ὅρατα καὶ τὰ ἀόρατα], care provine cu mare probabilitate din tradiția cultică egipteană.⁴⁶⁷ În **Arm, Syr și Byz** însă pasajul acesta se adresează Tatălui și nu Fiului ca în **Äg** și a fost deliberat mutat imediat după apelarea directă făcută lui Dumnezeu Creator și Proniator a toate din I, 26-29, introducând astfel seria de attribute divine care se referă la Persoana Tatălui: “Cel fără de început, nevăzut, neajuns, necuprins, neschimbat” [ἀναρχε, ἀόρατε, ἀκατάληπτε, ἀπερίγραπτε, ἀναλλοίωτε].⁴⁶⁸ În același timp, prin dislocarea acestui pasaj este mult ușurată și stilizată trecerea spre secțiunea imediat următoare (3), cea dedicată Persoanei Fiului pe care **Arm, Syr și Byz** o conțin.⁴⁶⁹

⁴⁶⁶ H. Engberding, *Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie*, p. 32. Mici diferențe între textele celor patru versiuni sunt totuși remarcate de Engberding: În **Äg** determinarea “sfintei Tale” a fost adăugată substantivului “slave” ca urmare a influenței imnului ἐπινύκιος “plin este cerul și pământul de slava Ta”; În **Arm** substantivul “adâncuri” primește o nuanțare specifică existentă doar în limba armeană ce face ca expresia: “adâncurile adâncurilor” să sune foarte “ne-grecește”. *Ibidem*, p. 32-33.

⁴⁶⁷ H. Engberding, *Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie*, p. LXXVIII.

⁴⁶⁸ Attributele divine ale Persoanei Tatălui exprimate apofatic prin adjective privative constituie un alt “bloc” sau secțiune în care se oglindește istoria textului euharistic. Textul egiptean nu le conține, ele apar doar în textele euhologice derivate din arhetipul **Ω**. La origini, acest arhetip a avut doar două adjective: “Cel fără de început” [ἀναρχος] și “nevăzut” [ἀόρατος], la care **Arm** apoi a adăugat: “nemărginit” [ἀπειρος] pe care îl conține și *byz arm*, iar arhetipul **Ψ** a completat seria de attribute prin: “neajuns” [ἀκατάληπτος], “neschimbat” [ἀναλλοίωτος] și “necuprins” [ἀπερίγραπτος], cu mențiunea că acest ultim adjectiv apare doar **Byz**. A se vedea: H. Engberding, *Das eucharistische Hochgebet*, p. 33: **Ω**: ἀναρχε, ἀόρατε; **Ψ**: ἀκατάληπτε, ἀναλλοίωτε; **Byz**: ἀπερίγραπτε. Adăugările progresive a acestor adjective pot fi o consecință a disputelor dogmatice în care Sfântul Vasile cel Mare a fost implicat. Cuming este însă de părere că expresiile acestea nu sunt în mod necesar anti-anomiiene, ci “ele provin din ceea ce germanii în mod curent numesc *Formelgut*, din limbajul liturgic uzual; iar un episcop, alcătuind o anafora euharistică la sfârșitul secolului IV a folosit cu siguranță un mănunchi de astfel adjective sonore...” G. Cuming, *Pseudonymity and Authenticity, with special reference to the Liturgy of St. John Chrysostom*, în Elizabeth A. Livingstone (ed.), *Studia Patristica 15, Papers presented to the Seventh International Conference on Patristic Studies, held in Oxford 1975 (=TU 128)*, Berlin, 1984, p. 536.

⁴⁶⁹ John R.K. Fenwick, *The Anaphoras of St. Basil and St. James...*, p. 79.

c. **Äg** I, 36-38: “Tatăl Domnului și Dumnezeuului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos” [ὁ πατήρ τοῦ κυρίου δὲ καὶ Θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ]

Arm I, 36-38: “Tatăl Domnului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos” [ὁ πατήρ τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ]

Syr, Byz I, 36-39: “Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos, al marelui Dumnezeu, Mântuitorul nădejdiei noastre” [ὁ Πατήρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ μεγάλου Θεοῦ καὶ Σωτῆρος τῆς ἐλπίδος ἡμῶν]

Și în acest pasaj, corespondența dintre **Äg**, **Arm**, **Syr** și **Byz** este un indiciu al apartenenței lui la formularul euharistic original. În opinia lui Engberding întâietate are în acest caz textul armean, căci este cel mai simplu și nu conține adăugirile pe care le are textul celorlalte versiuni.⁴⁷⁰ În **Äg** sub influență tradiției liturgice egiptene a fost adăugat genitivul: “Dumnezeului” la substantivul “Tatăl”, iar textul **Arm**, **Syr** și **Byz** a fost îmbogățit cu expresii biblice din Tit 2,13 și 1 Tim 1,1.

3. Dumnezeu Fiul – chip al Bunătății Tatălui: I, 36-46

Textul arhetipului **Ω** are o structură trinitară bine definită. Dacă Persoanei Tatălui i-a fost dedicată secțiunea I, 26-35, fragmentul imediat următor, spre care face trecerea pasajul (c) menționat mai sus, este consacrat Persoanei Fiului (I, 36-46):

Arm I, 40-46: “Care este chipul *slavei Tale*, pecete identică Care întru Sine Te arată pe Tine, Tatăl, Cuvânt viu, Dumnezeu adevărat, Înțelepciunea ce mai înainte de veci, Sfințenie, Putere, Lumina cea adevărată...” [ὅς ἐστιν εἰκὼν τῆς σῆς **δόξης**, σφραγὶς ἰσότυπος ἐν ἑαυτῷ δεικνὺς σὲ τὸν Πατέρα, Λόγος ζῶν, Θεὸς ἀληθινός, ἡ πρὸ αἰώνων σοφία ἁγιασμὸς δύναμις, τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν]

Syr, Byz I, 40-46: “Care este chip al *bunătății Tale*, pecete identică Care întru Sine Te arată pe Tine, Tatăl, Cuvânt viu, Dumnezeu adevărat, Înțelepciunea ce mai înainte de veci, *Viață*, Sfințenie, Putere, Lumina cea adevărată...” [ὅς ἐστιν εἰκὼν τῆς σῆς ἀγαθότητος, σφραγὶς ἰσότυπος ἐν ἑαυτῷ δεικνὺς σὲ τὸν Πατέρα, Λόγος ζῶν, Θεὸς ἀληθινός, ἡ πρὸ αἰώνων σοφία ζωὴ ἁγιασμὸς δύναμις, τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν].

⁴⁷⁰ H. Engberding, *Das eucharistische Hochgebet*, p. 33.

Textul armean prezintă și în acest caz versiunea căreia Engberding îi dă întâietate, căci în termenii în care diferă de **Syr** și **Byz** el nu folosește expresii biblice.⁴⁷¹ Pasajul de față nu apare în **Äg** și este, așa cum a demonstrat Bernard Capelle, în întregime o preluare din scrierile Sfântului Atanasie cel Mare, inserat probabil aici în anafora de Sfântul Vasile pentru a contracara orice suspiciune legată de ortodoxia învățaturii sale.⁴⁷²

4. Dumnezeu Sfântul Duh – Duhul Adevărului: I, 47-54

Simetria trinitară a textului arhetipului **Ω** este remarcabilă: fiecare secțiune dedicată uneia din Persoanele Sfintei Treimi din acest formulare euhologic este atent introdusă și bine racordată la întregul corp al anaforei. O scurta propoziție: “de la Care Duhul Sfânt s-a arătat” [παρ’ οὗ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐξεφάνη] încheie fragmentul dedicat Fiului și deschide o nouă secțiune I, 49-59, cea consacrată Sfântului Duh, care poate fi grupată în trei pasaje distincte:⁴⁷³

a. Duhul adevărului [τὸ τῆς ἀληθείας πνεῦμα]

Duhul /Darul înfierii [τὸ τῆς υἱοθεσίας πνεῦμα/ χάρισμα]

b. Arvuna moștenirii/vieții ce va să fie [ὁ ἀρραβὼν τῆς μελλούσης κληρονομίας/ ζωῆς]

Începutul bunătăților celor veșnice [ἡ ἀπαρχὴ τῶν αἰωνίων ἀγαθῶν]

Puterea cea de viață dătătoare [ἡ ζωοποιὸς δύναμις]

c. Izvorul sfințeniei, de Care toată făptura cea cuvântătoare și înțelegătoare întărită fiind/sfințită și luminată fiind, Ție îți slujește și Ție Îți aduce doxologia cea de-a pururi

[ἡ πηγὴ τοῦ ἁγιασμοῦ παρ’ οὗ πᾶσα κτίσις λογικὴ τε καὶ νοερὰ

ἁγιαζομένη καὶ φωτιζομένη/ δυναμουμένη σε ὕμνεῖ καὶ σοὶ τὴν

ἁῶδιον ἀναπέμπει δοξολογίαν]

⁴⁷¹ *Ibidem*, p. 33-34. **Syr** și **Byz** conțin și în acest caz termenii cei mai apropiați de textul biblic, căci Sfânta Scriptură amintește de “chip al bunătății” [εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος] în Înțelepciunea lui Solomon 7, 26.

⁴⁷² Bernard Capelle, *Les liturgies “basiliennes” et saint Basile* (=Bibliothèque du Muséon 47), Louvain, 1960, p. 56.

⁴⁷³ Împărțirea o face B. Capelle, după cum va fi descris în capitolul următor al acestei disertații, pentru a putea analiza mai bine elementele componente ale acestei secțiuni și ale raporta la scrierile Sfântului Vasile cel Mare. Bernard Capelle, *Les liturgies “basiliennes” et saint Basile...*, p. 53.

Engberding este de părere că acest fragment dedicat Persoanei Sfântului Duh, precum și cel precedent consacrat Fiului au fost introduse în mod cert în anafora de Sfântul Vasile cel Mare.⁴⁷⁴ Textul secțiunii I, 49-59 apare doar în arhetipul **Ω** însă conține și mici diferențe în cele trei versiuni în care s-a păstrat:

– I, 50: “Duhul” (**Arm** și **Syr**) sau “Darul înfierii” (**Byz**)? [πνεῦμα sau χάρισμα?] Conform mărturiilor externe substantivul “Duhul” este originar, căci **Arm**=**Syr**>**Byz**. Trebuie remarcat însă faptul că în Rom 8, 15 apare literal această expresie: Duhul înfierii [τὸ τῆς υἰοθεσίας πνεῦμα], prin urmare, s-ar putea deduce că **Byz** conține varianta originală, căci nu citează literal un text scripturistic. La o privire mai atentă este totuși vizibil faptul că expresia “Darul înfierii” este secundară, căci prin introducerea ei s-a vrut a se evita repetarea aceluiași substantiv “Duhul” din I, 49 și a stiliza și a îmbunătăți astfel și gramatical textul bizantin.⁴⁷⁵ Aceeași tendință de stilizare poate fi remarcată și în I, 58 unde verbul “a cânta” [σὲ ὕμνεῖ] folosit de **Arm** și **Syr** ca fiind cel originar pentru arhetipul **Ω** devine în **Byz** “a sluji” [σοὶ λατρεύει] din dorința de a evita repetarea unui verb echivalent lui ὕμνεῖν folosit mai apoi în I, 61: “pe Tine te laudă” [σὲ αἰνοῦσιν].⁴⁷⁶

– I, 52: “Arvuna vieții ce va să fie” (**Arm**) sau “Arvuna moștenirii ce va să fie” (**Syr** și **Byz**)? [ζωῆς sau κληρονομίας?] Identitatea expresiei din **Syr** și **Byz** cu cea a textului biblic din Efes 1,14 unde se amintește de ἀρραβὼν τῆς μελλούσης κληρονομίας, indică faptul că și în acest caz formularul euhologic armean conține varianta mai veche a acestui text euharistic.

– I, 57: expresia originală în textul arhetipului **Ω** este “întărită fiind” [δυναμουμένη], iar cea pe care o redă textul siriac: “sfântită și luminată fiind” [ἀγιαζομένη καὶ φωτιζομένη] este secundară ca fiind rezultatul influenței tradiției liturgice siriene.⁴⁷⁷

5. *Lauda îngerilor – introducerea Sanctusului: I, 55-95.*

Ultima secțiune (I, 55-95) a acestei prime părți a anaforalei Sfântului Vasile cel Mare, ce face introducerea spre Sanctus, conține multe elemente care apar în toate cele patru versiuni ale acestui text euharistic. Structurarea atentă a materialului euhologic face

⁴⁷⁴ H. Engberding, *Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie...*, p. 33.

⁴⁷⁵ *Ibidem*, p. 33.

⁴⁷⁶ *Ibidem*, p. 34.

⁴⁷⁷ *Ibidem*, p. 34.

ca și acest ultim fragment să fie bine inserat în întregul anaforalei euharistice. În **Arm**, **Syr** și **Byz** trecerea spre Sanctus este ingenios făcută prin legarea acestei ultime secțiuni de cea precedentă, de cea dedicată Sfântului Duh: Doar în Sfântul Duh toată făptura cea cuvântătoare și înțeleghătoare întărită fiind poate aduce lui Dumnezeu doxologia cea de-a pururi (I, 55-60). În textul versiunii egiptene însă, trecerea la amintirea oștilor îngerești și este oarecum brusc făcută prin simpla folosirea a unui participiu substantivat: “Cel Căruia se închină toată puterea cea sfântă” [ὁ παρὰ πάσης ἀγίας δυνάμεως προσκυνούμενος]. Verbul care introduce înșiruirea oștilor îngerești este în textul fiecăreia din versiunile acestei anaforale euharistice expresiv pentru contextul cultic în care a fost folosit: **Arm** și **Syr** folosesc verbul: “Ție se închină” [σὲ προσκυνοῦσιν] care a fost stabilit ca fiind original în textul arhetipului **Ω** pe baza corespondenței dintre **Arm** și **Syr**.⁴⁷⁸ Textul egiptean **Äg** reține însă și el un verb străvechi: “Căruia Îți stau înaintea” [ᾧ πραστήκουσιν] care apare folosit în anaforaua Sfântului Ioan Hrisostom,⁴⁷⁹ cea a Sfântului Marcu⁴⁸⁰ și cea a lui Serapion⁴⁸¹ și care poate astfel reprezenta un element al tradiției cultice egiptene preluat de **Äg**. Formularul euhologic bizantin purtând amprenta unei vizibile cizelări ulterioare făcute arhetipului **Ω** introduce seria oștilor cerești prin: “pe Tine te laudă” [σὲ αἰνοῦσιν], verb ce exprimă mai bine preamărirea adusă de îngeri lui Dumnezeu.

Enumerarea cetelor îngerești din I, 62-68 este aproape identică în textul tuturor celor patru versiuni și aparține astfel stratului vechi, original al acestei anaforale euharistice. Este remarcabilă simetria în care apar menționate cele șapte categorii de îngeri (exceptând aici Heruvimii și Serafimii ce vor fi amintiți mai apoi):⁴⁸²

- Äg**: 1. Îngeri – Arhangheli [ἄγγελοι – ἀρχάγγελοι]
 2. Începătorii – Stăpânii [ἄρχαι – ἐξουσίαι]
 3. Scaune – Domnii [θρόνοι – κυριότητες]
 și Puteri [δυνάμεις].

⁴⁷⁸ *Ibidem*, p. 35.

⁴⁷⁹ Anton Hänggi, Irmgard Pahl (eds.), *Prex Eucharistica*, Fribourg 1968, p. 224.

⁴⁸⁰ *Ibidem*, p. 110.

⁴⁸¹ *Ibidem* p. 128.

⁴⁸² Engberding ține să remarce faptul că textul versiunii egiptene și a celei bizantine au păstrat cel mai bine în acest pasaj forma originală, căci doar aceste două formulare euhologice menționează toate cele șapte cete îngerești. **Syr** conține adaosul: “oștile cerești” [στρατιαὶ ἐπουράνιοι] iar **Arm** nu amintește de: Începătorii [ἄρχαι] și *byz arm* de Scaune și Domnii [θρόνοι – κυριότητες]. H. Engberding, *Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie...*, p. 35.

- Arm, Syr, Byz:** 1. Îngeri – Arhangheli [ἄγγελοι – ἀρχάγγελοι]
 2. Scaune – Domnii [θρόνοι – κυριότητες]
 3. Începătorii – Stăpânii [ἀρχαὶ – ἐξουσίαι]
 și Puteri. [δυνάμεις]

Poziționarea diferită a perechii de îngeri: Începătorii – Stăpânii [ἀρχαὶ – ἐξουσίαι] în textul celor patru versiuni ilustrează încă odată mai mult sensul evoluției anaforalei Sfântului Vasile cel Mare: Revizorul formularului euhologic egiptean a “conformat” acest text euharistic cu pasajul biblic din Col 1,16, căci **Arm, Syr** și **Byz** conțin aceeași ordine a cetelor îngerești menționată în Noul Testament: θρόνοι, κυριότητες, ἀρχαὶ, ἐξουσίαι.

Heruvimii și Serafimii apar mai apoi menționați în textul tuturor celor patru versiuni într-o vastă secțiune I, 70-95. Expresia din I, 67-68: “Ție Îți stau împrejur” [σοὶ παρίστανται κύκλῳ] care introduce amintirea acestor două cete îngerești constituie un fragment din textul euharistic original, iar poziția ei în **Byz** este modificată comparativ cu celelalte versiuni (apare în I, 71 după menționarea Heruvimilor), ceea ce poate sugera faptul că ea constituie o secțiune independentă de material euhologic folosită în diferite poziții în anaforalele euharistice.⁴⁸³

Analiza acestei ultime secțiuni din Pre Sanctus probează veridicitatea ipotezei asupra evoluției acestui text euharistic de la simplu la complex. Simpla mențiune din textul egiptean **Äg** I, 70-72: “Heruvimii cei cu ochi mulți și Serafimii cei cu câte șase aripi” [τὰ πολυόμματα Χερουβείμ καὶ τὰ ἐξαπτέρυγα Σεραφείμ] a fost îmbogățită în **Byz** cu textul scripturistic din Isaia 6, 2-3 folosit de altfel în multe anaforale euharistice: “Heruvimii cei cu ochi mulți și Serafimii cei cu câte șase aripi care cu două își acoperă fețele lor iar cu două picioarele lor iar cu două zburând strigau [strigă] unul către altul cu guri neobosite...” [τὰ πολυόμματα Χερουβείμ σοὶ παρίστανται κύκλῳ τὰ Σεραφείμ, ἐξ πτέρυγες τῷ ἐνὶ καὶ ἐξ πτέρυγες τῷ ἐνὶ καὶ ταῖς μὲν δυσὶ κατακαλύπτουσιν τὰ πρόσωπα ἐαυτῶν ταῖς δυσὶ τοὺς πόδας καὶ ταῖς δυσὶ πετόμενα κέκραγεν ἑτερον πρὸς τὸ ἕτερον ἀκαταπαύστοις στόμασιν]. Aceeași

⁴⁸³ John R.K. Fenwick, *The Anaphoras of St. Basil and St. James...*, p. 91.

îmbogățire din Isaia 6, 2-3 o conține și textul armean care folosește verbe la timpul imperfect redând astfel fidel textul biblic.⁴⁸⁴ Textul siriatic însă în locul pasajului biblic conține în I, 77-87 o vastă adăugire euhologică specifică tradiției liturgice siriene.⁴⁸⁵

Verbele care exprimă lauda adusă neîntrerupt de îngeri lui Dumnezeu și care introduc Sanctusul reprezintă și ele urme ale vechiului formular euharistic prelucrat de Sfântului Vasile cel Mare. Engberding nu a ezitat să identifice participiul: “grăind” [λέγοντα] ca fiind original, fiind menționat în textul tuturor celor patru versiuni. De asemenea, original este și verbul “lăudând” [ὑμνοῦντα], cu toate că în textul bizantin acest participiu a fost îmbogățit și parafrizat în expresia: “cântarea de biruință cântând” [τὸν ἐπινίκιον ὕμνον ᾄδοντα]. “Strigând” [βοῶντα] poate fi găsit atât în **Ag** cât și în **Byz** și pare a fi și el un element al textului original. “Glas înălțând” [κεκραγότα] este o adăugire biblică ce apare doar în **Arm**, **Syr** și **Byz**.⁴⁸⁶

⁴⁸⁴ H. Engberding, *Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie*, p. 37.

⁴⁸⁵ *Ibidem*, p. 37.

⁴⁸⁶ *Ibidem*, p. 38.

1.2. ANALIZA PARALELISMELOR ȘI CORESPONDENȚELOR DINTRE TEXTUL CELOR PATRU VERSIUNI ALE ANAFORALEI SFÂNTULUI SFÂNTULUI VASILE CEL MARE ȘI SCRIERILE ACESTUIA

În ceea ce privește paternitatea vasiliană a anaforalei euharistice ce poartă numele acestui sfânt părinte, trebuie în primul rând remarcat faptul că textele euhologice nu sunt creația exclusivă a unei personalități bisericești. Ele sunt expresia unui act eclesial, în care materialul euhologic străvechi al tradiției bisericești nescrise este prelucrat și înfrumusețat pentru a i se da o nouă formă pentru a corespunde mai bine realităților istorice ale fiecărei epoci în parte.

În primele patru secole textele euharistice erau în mare parte improvizate, însă odată cu trecerea timpului ele au ajuns să fie fixate în scris. Procesul acesta de așternere în scris a unor formule euhologice aparținând tradiției orale, precum și acela de prelucrare și înfrumusețare a lor, a fost un imens efort de punere în valoare a bogăției și a frumuseții experienței eclesiale în noile cadre istorice date.

În acest context trebuie înțeleasă posibilitatea demonstrării paternității anaforalei ce poartă numele acestui mare părinte al Bisericii. Sfântul Vasile nu este autorul acestui text euhologic, ci este cel care l-a prelucrat și l-a înfrumusețat, cel care a știut în mod unic să elaboreze în cadrele date ale discursului tradiției eclesiale, cel care și-a împrumutat limbajul acestei tradiții și a exprimat învățătura ei prin prisma propriei sale personalități. Plinătatea și bogăția tradiției apostolice este datul de la care Sfântul Vasile cel Mare a pornit în reformularea textului euhologic, iar gândirea și trăirea sa bisericească au făcut ca noile secțiuni introduse, expresie și ele ale tradiției bisericești dinamice, să se încadreze perfect și armonios textul anaforalei euharistice.

Analiza comparativă a diferitelor versiuni ale acestei anaforale și raportarea lor la scrierile Sfântului Vasile relevă faptul că două au fost scopurile urmărite de marele părinte capadocian în prelucrarea formular euharistic din Cezareea Capadociei: o îmbogățire de fond, dar și una de formă, a acestui text euhologic străvechi. Dat fiind cadrul istoric dificil al acelei perioade în care Biserica era măcinată de erezii, Sfântul Vasile a reușit, folosindu-se de un impecabil limbaj biblic, să facă o inspirată revizuire și adăugire a conținutului teologic-dogmatic al acestei anaforale, prin precizarea și adâncirea sensului învățăturii apostolice referitoare la Persoanele Sfintei Treimi și la întreaga economie a mântuirii.

Revizuiind, Sfântul Vasile cel Mare rămâne în cadrele consacrate ale tradiției cultice. Conștient de faptul că prin textul liturgic se transmite cel mai bine mesajul învățaturii ortodoxe, acest mare sfânt părinte și-a ales cu mare atenție limbajul, folosind cu preponderență termeni biblici, astfel încât bogăția și adâncimile dogmei, a învățaturii tainice nescrise, a experienței de veacuri a Bisericii, păstrate în tăcere, sesizate însă și exprimate în cultul divin, să fie mărturisită prin cuvintele Sfintei Scripturi. Astfel, Tradiția și Scriptura se întâlnesc fericit în textul cultic, în *κῆρυγμα* Bisericii.

Coincidențele verbale între scrierile Sfântului Vasile cel Mare și textul euharistic al celor patru versiuni, atât la nivelul pasajelor comune, cât și la cel al fragmentelor ce apar doar în versiunile bizantine, siriene și armene, trebuie să fie analizate cu mare atenție. Premisa de la care se va porni în această analiză este aceea că limbajul și expresiile anaforalei euharistice sunt un bun și un rod al Tradiției. Sfântul Vasile cel Mare a asimilat într-un mod unic acest mare dar al tradiției eclesiale. Scrisul său folosește cu mare dexteritate o mulțime de texte biblice pentru argumentarea ideilor prezentate pe fundalul unui impecabil limbaj liturgic.

Astfel, coincidențele verbale între textul anaforalei și scrierile Sfântului Vasile cel Mare pot să provină, pe de o parte, din acest limbaj uzual al tradiției liturgice (Formelgut) iar pe de alta parte, ele se pot datora geniului teologic creator al arhiepiscopului din Cezareea Capadociei. Astfel, pentru ca un text biblic menționat în textul anaforalei să poată constitui un argument al paternității vasiliene a acestui formularului euharistic, el trebuie să fie des menționat și folosit cu predilecție în scrierile vasiliene.

Vor fi analizate elementele care diferă în textele diferitelor versiuni, dar mai ales cele din secțiunile introduse în mod cert de Sfântul Vasile cel Mare în anafora. Analiza va fi făcută pe secțiuni pentru a putea sublinia construcția trinitară impecabilă a acestei prime părți a anaforalei Sfântului Vasile cel Mare.⁴⁸⁷

1. Introducerea I, 1-25.

Această primă secțiune a Rugăciunii teologice poate fi considerată ca fiind dedicată întregii Sfintei Treimi, pregătind lauda κατ' ὁικονομίαν a fiecărei Persoane divine în parte.

⁴⁸⁷ Fenwick remarcă în disertația sa doctorală diferența de accent în structurarea trinitară în anaforaua Sfântului Vasile cel Mare și cea a Sfântului Iacob. În prima, Rugăciunea teologică conține o descriere și laudă a fiecăreia din cele trei Persoane ale Sfintei Treimi, pe când cea de a doua consacră Rugăciunea teologică Tatălui, cea hristologică și anamneza Fiului și epicleza și dipticele Sfântului Duh. J. Fenwick, *The Anaphoras of St. Basil and St. James...*, p. 82-83.

Textul egiptean conține în această primă parte o serie de elemente specifice ale tradiției liturgice locale. Adresarea directă, prin construcții participii substantivale juxtapuse, care însă nu fac mențiune de nici un verb de mulțumire, deplasarea formulei impersonale: “cu vrednicie și cu dreptate...” în dialogul pre anaforal sunt note caracteristice ale textelor euhologice egiptene. De inspirație biblică, participiile substantivate ce deschid textul euharistic prin apelarea directă și prin descrierea măreției și atotputerniciei Persoanei lui Dumnezeu Tatăl, Creatorul și Proniatorul a toate, plasează acest text euhologic în cadrele clasice ale anaforalei euharistice care se adresează Tatălui, în Numele Fiului, și a misterului Său pascal, prin comuniunea Sfântului Duh. Persoana Fiului va fi mai apoi doar în trecere amintită, iar cea de a treia Persoană a Sfintei Treimi nu este deloc menționată. Aceste lipsuri vor fi însă suplinite de în textul arhetipului Ω , care aduce în această primă parte a anaforalei o veritabilă expunere a dogmei trinitare.

Nota caracteristică a textului egiptean este citarea exactă a unor pasaje scripturistice pe care le conține în debutul său. Engberding vede în prezența acestui material euhologic o influență a tradiției cultice locale, însă în nici o anafora euharistică alexandrină textele biblice nu apar citate cu o astfel de mare precizie.

Este impresionant modul în care se succed și sunt armonizate între ele expresiile biblice în lauda măreției și atotputerniciei lui Dumnezeu. Primele rânduri I, 2-6 reproduc cu exactitate pasaje din psalmi: “Dumnezeul adevărului” (Ps. 30, 6); “Cel Ce este mai înainte de veci” Ps.54, 20; “ Cel Ce în cele de sus locuiești și spre cele smerite privești” Ps.112, 6 în care se intercalează și o expresie din Cântarea lui Moise din Exod 15, 18: “Cel ce împărățești în veci” pentru ca descrierea atributelor divine să continue mai apoi în I, 27-28 cu mult discutatul text din Fapte 4, 24 care apare și în Ps. 133, 3: “Cel ce ai făcut cerul și pământul și marea și toate cele din ele”.

Cu toate că aceste prime rânduri ale textului egiptean reproduc cu exactitate pasaje biblice, doar câteva paralele pot fi găsite cu scrierile Sfântului Vasile cel Mare și la nivelul acestui pasaj al acestei versiuni a anaforalei euharistice, ele nu pot constitui argumente în favoarea paternității vasiliene, fiind simple mențiuni și nu texte folosite cu predilecție în operele acestui sfânt părinte. În *Contra lui Eunomiu* Sfântul Vasile citează expresia “Dumnezeul adevărului” din Ezdra 4,40 ce apare și în I $\tilde{\text{A}}\text{g}$ 2,⁴⁸⁸ în omilia sa *Despre credință* el

⁴⁸⁸ PG 29.757B: „Cine este Adevărul dacă Cuvântul lui Dumnezeu și Fiul prin Care sunt toate? Eu sunt, zice, Calea, Adevărul și Viața. Adevăr nu este decât din Cel prin fire adevărat și veșnic din Care Acesta s-a născut. De aceea, adaugă zicând: *Binecuvântat este Dumnezeu adevărului*, Cel ce este Părintele

folosește cu exactitate textul biblic din psalmul 54,20: “Cel ce este mai înainte de veci”⁴⁸⁹ iar în Omilia sa la Psalmul 29 marele părinte capadocian amintește de expresia din Ps.112,5: „Cel Ce în cele de sus locuiești și spre cele smerite privești.”⁴⁹⁰

Alta este însă situația textului versiunii armene, siriene și bizantine care poartă amprenta geniului creator al acestui mare părinte bisericesc, atât la nivel de limbaj, cât și de teologhisire. Anaforaua debutează cu lauda și preamărirea Sfintei Treimi în general în termenii consacrați ai Sfintei Scripturi, anunțând astfel tema centrală a celebrării euharistice: Sfânta Treime este prezentă în toată Sfânta Liturghie ca izvor al supremei iubiri ce se revarsă asupra credincioșilor și face astfel posibilă lauda preamărirea ei de către întreaga făptură. De aceea toată Liturghia este plină de Treimea pomenită și invocată în rugăciune. Anaforaua euharistică începe prin aducerea de laudă și mulțumire lui Dumnezeu cel Unul în Sfânta Treime, ca început al oricărui dialog plin de iubire între om și Creatorul său.⁴⁹¹

Mulțumirea ce se cuvine a fi adusă lui Dumnezeu este răspunsul la dragostea Sa revărsată și manifestată în întreaga iconomie a mântuirii, actualizată neîntrerupt în jertfa euharistică. Lauda adusă Creatorului trebuie să fie cu atât mai mare cu cât e mai mare înălțimea de la care El S-a coborât și rămâne coborât în sânul pleromei eclesiale și de aceea ea trebuie să fie adusă cu “inimă înfrântă și cuget smerit”. Textul euharistic exprimă plastic această idee prin folosirea unei expresii biblice consacrate din Ps 112, 6: “slava sfințeniei Tale” asociate unei construcții infinitivale ample: “cuvénit lucru este ... a Te lăuda, Ție a-Ți cânta, pe Tine a Te binecuvânta, Ție a ne închina, Ție a-Ți mulțumi, pe Tine a Te slăvi”. Motivul central al mulțumirii este însăși dragostea Treimii revelată și manifestată omului, însăși posibilitatea de a mulțumi fiind un dar al lui Dumnezeu pentru care trebuie mulțumit, “căci tu ne-ai dăruit nouă cunoașterea adevărului Tău”, cum se exprimă textul euharistic

Adevărului-Hristos” [Τίς δὲ ἡ ἀλήθεια, ἢ ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος καὶ Υἱός, δι’ οὗ τὰ πάντα; Ἐγὼ γάρ εἰμι, φησὶν, ἡ ὁδός, καὶ ἡ ἀλήθεια, καὶ ἡ ζωὴ. Ἀλήθεια δὲ οὐκ ἔστιν, εἰ μὴ ἡ ἐκ τοῦ ἀληθινοῦ φυσικῶς καὶ αἰδιῶς ἐξ αὐτοῦ γεννηθεῖσα. Διὸ ἐπιφέρει λέγων: Εὐλογητός ὁ Θεὸς τῆς ἀληθείας, ὃς ἔστι Πατὴρ τῆς ἀληθείας Χριστοῦ.] Această expresie apare și în Psalmul 30, versetul 2, însă Sfântul Vasile cel Mare folosește aici în mod vizibil textul din Ezdra 40, 4.

⁴⁸⁹ PG 31, 465D : “Când a venit Izvorul vieții, Înțelepciunea, Puterea, Chipul neschimbat al lui Dumnezeu cel nevăzut, Fiul, Cel născut din Tatăl, Cuvântul viu, Cel Ce este Dumnezeu... Cel ce este și nu a devenit: *Cel Ce este mai înainte de veci*, și nu dobândit mai târziu.” [“Ὁθεν προήλθε ἡ πηγὴ τῆς ζωῆς, ἡ σοφία, ἡ δύναμις, ἡ εἰκὼν ἡ ἀπαράλλακτος τοῦ ἀοράτου Θεοῦ, ὁ ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννηθεὶς Υἱός, ὁ ζῶν Λόγος, ὁ Θεὸς ὦν... ὦν, οὐχὶ προσγενόμενος: ὑπάρχων πρὸ τῶν αἰώνων, οὐχὶ προσκτηθεὶς ὕστερον].

⁴⁹⁰ PG 29, 308B. “Cum este înălțat *Cel Ce locuiește întru cele înalte* de cei sortiți țării umile?” [Πῶς ὁ ἐν τοῖς ὑψηλοῖς κατοικῶν ὑποῦται ὑπὸ τῶν τὴν ταπεινὴν χώραν λαχόντων].

⁴⁹¹ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, Craiova, 1986, p. 257.

folosind aici expresia Sfântului Apostol Pavel din Evrei 10,26.⁴⁹² Descrierea măririi Celui Preaînalt este pusă în lumină mai mult prin evidențierea neputinței de a o face așa cum trebuie, pe măsura slavei descoperite, căci El întrece orice cugetare și orice înțelegere, de unde și cele două interogații retorice preluate din psalmi ce imediat urmează: “Și cine este în stare să grăiască puterile Tale și să facă auzite toate laudele Tale, sau să spună toate minunile Tale în toată vremea?” Treimea s-a pogorât și se pogoară mereu spre cei ce se înalță spre Ea. Lauda și preamărirea Ei este posibilă doar pentru că Ea s-a revelat și se descoperă mereu, fiind sesizată ca izvor suprem al dragostei dincolo de cugetarea și puțința omenească de a o lăuda și preamări așa cum se cuvine.

Fondul ideatic al acestor prime rânduri ale textului euharistic a fost negreșit cizelat de Sfântul Vasile cel Mare. Dintre expresiile biblice folosite în acest debut de anafora două din ele apar cu predilecție în operele acestui mare sfânt părinte. Expresia “jertfă cuvântătoare” din Rom 12,1 este de 11 ori folosită de Sfântul Vasile cel Mare,⁴⁹³ iar cea din Evrei 10,26: “cunoașterea adevărului Tău” apare de 5 ori menționată în operele acestuia,⁴⁹⁴ ambele fiind defîinitorii pentru gândirea și scrisul marelui părinte capadocian.

În Asceticele sale, în Regulile mici, Sfântul Vasile cel Mare dă o defînire unică a sensului expresiei “slujbă cuvântătoare”:

“Slujire este, după părerea mea, cinstirea angajată, continuă și neclătinată a Celui adorat. Diferența dintre slujirea cuvântătoare și cea necuvântătoare ne-o înfățișează Apostolul spunând câte odată: Știți că atunci când erați păgâni erați târâți, ca și cum erați mânați, iar altă dată: Să înfățișați trupurile voastre ca jertfă vie, sfântă, bineplăcută lui Dumnezeu, slujirea voastră cuvântătoare. Cel care este târât ca și cum ar fi mânat aduce slujire necuvântătoare, pentru

⁴⁹² Expresia: “cunoașterea adevărului Tău” apare de cinci ori menționată în scrierile sfântului Vasile cel Mare. Demne de amintit sunt: Epistola 243, 4, Courtonne III, p. 73; Omilia despre judecata lui Dumnezeu, PG 31, 653A, precum și Regulile Morale 80,8, PG 31, 864A.

⁴⁹³ Remarcabil este și pasajul Comentariul la cartea Profetului Isaia, 1,24, PG 30, 165B în care Sfântul Vasile cel Mare amintește această expresie: “Ce-mi folosește, zice, mulțimea jertfelor voastre? Și mulțimea [jertfelor] nu o primește: o singură jertfă cere. Să se aducă fiecare însuși pe sine lui Dumnezeu, înfățișându-se pe sine ca jertfă vie, bineplăcută lui Dumnezeu, prin jertfă cuvântătoare, jertfind lui Dumnezeu jertfă de laudă” [Τὶ γάρ μοι πλῆθος, φησὶ, τῶν θυσιῶν ὑμῶν; Καὶ τὸ μὲν πλῆθος ἀποπέμπεται: μίαν δὲ θυσίαν ἐπιζητεῖ. Αὐτὸς ἕκαστος ἑαυτὸν προσαγέτω τῷ Θεῷ, παριστῶν ἑαυτὸν θυσίαν ζῶσαν, εὐάρεστον τῷ Θεῷ, διὰ τῆς λογικῆς λατρείας θύων τῷ Θεῷ θυσίαν αἰνέσεως].

⁴⁹⁴ Epistola 243,4, Courtonne vol 3, p. 74; Cuvânt despre judecata lui Dumnezeu, PG 31, 653A; Regulile Morale, PG 31, 864A; Comentariu la Profetul Isaia, 1, 59, PG 30, 224B și 11, 250, PG 30, 560B.

că, pe de o parte, el nu se conduce din îndemn și intenție proprie sub îndrumarea rațiunii, iar pe de altă parte este dus, fără voia lui spre ceea îl duce autoritatea celui care îl târăște. Cel care însă cu minte sănătoasă și cu bună cugetare tinde întotdeauna și în orice împrejurare către ceea ce place lui Dumnezeu și săvârșește această, acela împlinește porunca slujirii cuvântătoare...⁴⁹⁵

Slujbă cuvântătoare este întreaga anafora euharistică, de aceea a și fost introdusă această expresie de Sfântul Vasile cel Mare în primele ei rânduri. Adorarea conștientă și voită și personală adusă lui Dumnezeu prin cuvânt este întreaga orientare a ființei umane spre Ziditorul ei. Omul este prin excelență cuvânt cuvântător, întrucât cuvântul este omul în lucrarea lui de descoperire, și a fost creat după chipul Cuvântului lui Dumnezeu și se menține ca și cuvânt cuvântător doar în dialog viu și personal cu Acesta. Cuvântul ca rugăciune este jertfă și izvor al întregii jertfelnicii și de aceea el își găsește împlinirea în aducerea Jertfei euharistice.⁴⁹⁶

Este remarcabilă dexteritatea cu care Sfântul Vasile folosește textele biblice și adâncimea ideilor exprimate în acest veritabil imn de laudă adus Sfintei Treimi.

2. *Lauda adusă Tatălui*

Lui Dumnezeu Tatăl, Ziditorul și Creatorul a toate câte sunt, Îi este adresat întreg textul euharistic. Cele trei pasaje ce alcătuiesc această secțiune sunt comune tuturor celor patru versiuni ale textului euharistic. Dumnezeu Tatăl este invocat încă dintru început cu acele cuvinte pe care însuși Mântuitorul le-a folosit (Matei 11,25): “Doamne al cerului și al pământului” pentru ca apoi să fie laudat ca Ziditor al “întregii făpturi văzute și nevăzute”,

⁴⁹⁵ PG 31, 1236BC: Λατρεία μὲν ἔστιν, ὥς λογίζομαι, ἡ συντεταμένη, καὶ διηνεκῆς, καὶ ἀμετεώριστος περὶ τὸ λατρευόμενον θεραπεία: τὴν δὲ διαφορὰν τῆς λογικῆς λατρείας καὶ τῆς ἀλόγου παρίστησιν ἡμῖν ὁ Ἀπόστολος εἰπὼν, ποτὲ μὲν: Οἶδατε, ὅτι ὅτε ἔθνη ἦτε, πρὸς τὰ εἰδῶλα τὰ ἄφωνα, ὡς ἂν ἡγεσθε, ἀπαγόμενοι: ποτὲ δέ: Παραστήσατε τὰ σώματα ὑμῶν θυσίαν ζῶσαν, ἁγίαν, εὐάρεστον τῷ Θεῷ, τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν. Ὁ μὲν γάρ, ὡς ἂν ἄγεται, ἀπαγόμενος, ἄλογον λατρεύει λατρείαν, ἅτε μὴ ὑπὸ λόγου καθηγουμένου, ἰδίᾳ ὁρμῇ καὶ προθέσει κινούμενος, τῇ δὲ τοῦ ἄγοντος ἐξουσίᾳ, πρὸς ὅπερ ἂν ἄγεται, καὶ ὡς οὐ θέλει, φερόμενος: ὁ δὲ μετὰ λόγου ὑγιὺς καὶ βουλῆς ἀγαθῆς σὺν πολλῇ φροντίδι τὸ ἀρεστὸν τῷ Θεῷ πάντοτε καὶ πανταχοῦ σκοπούμενος καὶ κατορθῶν, οὗτος πληροὶ τὴν ἐντολὴν τῆς λογικῆς λατρείας... A se vedea trad. rom la Prof. Iorgu Ivan, *Sfântul Vasile cel Mare – Scrieri*. Partea a doua (=PSB 18), București, 1989, p. 415.

⁴⁹⁶ A se vedea referitor la acest subiect: Pr. Petre Vintilescu, *Expresiunea “slujba cuvântătoare” din Liturghierul român*, București 1939; Pr. Pavel Florensky, *Slovesnie slujenie*, în *Journal Moskovskoi Patriarii* 4, 1977, p. 63-75; Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, Craiova, 1986, p. 286-290.

expresie ce trimite la primele mărturisiri de credință creștine și care este o derivare a unei formule de adresare din Col 1,16 unde ea se referă la Persoana Fiului. O astfel de “fluiditate” și “flexibilitate” în preluarea în anafora euharistică a unei expresii ce în Sfânta Scriptură se referă la una din Persoanele Sfintei Treimi și folosirea ei ca adresare adusă unui alt Ipostas divin, a fost un fapt ce desigur nu a putut trece neobservat de către credincioșii care participau la celebrarea euharistică, fiind astfel o mărturisire de credință implicită, o “iconizare verbală” a perihorezei dintre cele trei Persoane dumnezeiești.⁴⁹⁷ Această artă de a descrie prin mijloace lingvistice variate învățătura despre Sfânta Treime, folosind cu dexteritate prepozițiile în doxologii și utilizând diverse texte scripturistice pentru a sugera și “iconiza” în chip verbal taina deoființimii și individualității Ipostasurilor divine, este una din caracteristicile esențiale ale scrierilor vasilene.⁴⁹⁸

Descrierea prin atribute pozitive a lui Dumnezeu Tatăl, Creatorul și Proniatorul a toate este completată în cea de al doilea pasaj (b) din I, 30-31 cu o expresie preluată din Mt 25, 3: “Cel Ce șezi pe tronul sfintei Tale slave”, a cărei poziție a fost modificată în textul bizantin comparativ cu cel egiptean unde se referă la Persoana Fiului (o mărturie evidentă și aici a aceleași tendințe de reliefare a perihorezei treimice!), tocmai pentru a putea introduce pe această cale șirul de adjective cu α privativ care exprimă într-un limbaj apofatic măreția și slava de necuprins a lui Dumnezeu.

Un astfel de mod de exprimare este specific teologisirii părinților capadocieni, iar aici este vizibil faptul că atât atributele prin afirmare, cât și cele prin negare nu se referă la ființa cea de nepătruns a lui Dumnezeu, ci se referă la Persoana lui Dumnezeu Tatăl. În mod cert aceste pasaje al anaforei euharistice prezente în toate cele patru versiuni conțin elementele esențiale ale experienței și încercării de exprimare a misterului trinitar așa cum apar ele expuse în scrierile Sfântului Vasile cel Mare.

În disputa sa cu Eunomiu, marele părinte capadocian a demonstrat că denumirile și atributele date lui Dumnezeu nu exprimă ființa Lui, ci Îl descriu în lucrarea, în manifestarea Lui în lume. Eunomiu a fost la acea vreme vocea unei întregi tradiții filosofice care a perceput transcendența absolută a lui Dumnezeu, Primul Principiu, în raport cu toate celelalte creaturi create de El. Fascinat de acest mister, Eunomiu a încercat printr-un efort metafizic impresionant să pătrundă și să descrie realitatea ființei lui Dumnezeu cu ajutorul

⁴⁹⁷ Hutcheon Cyprian Robert, “*A Sacrifice of Praise*”: *A Theological Analysis of the Pre-Sanctus of the Byzantine Anaphora of Saint Basil*, St. Vladimir’s Theological Quarterly 1, 2001, p. 13.

⁴⁹⁸ A se vedea: *Despre Sfântul Duh*, capitolele 2-6, Sieben, 72-113.

categoriei de “nenăscut” [ἀγέννητος].⁴⁹⁹ El a încercat să exprime datul credinței creștine în termenii și categoriile raționale ale filosofiei păgâne. Dumnezeu este în opinia sa substanță necreată, iar necreatul nu este doar un simplu concept despre Dumnezeu [ἐπὶ νόμῳ],⁵⁰⁰ ci reprezintă însăși ființa Lui. Termenul de “nenăscut” [ἀγέννητος] este revelarea pură și absolută a lui Dumnezeu, iar acest concept nu are pentru Eunomiu un α privativ, căci nu conține o privare a lui Dumnezeu de ceva, ci este o afirmare prin privarea oricărei privări, spunând ceva pozitiv despre Dumnezeu.⁵⁰¹ În opinia sa, Dumnezeu este numit nenăscut și este nenăscut în sine înaintea oricărui limbaj omenesc, conceptul fiind identic pentru el cu ontologia, iar definirea ființei divine cu acest termen face imposibil faptul ca Dumnezeu Tatăl să aibă un Fiu născut din veci din El. Reducerea Fiului la statutul de creatură, îl arată pe Eunomiu ca pe moștenitorul fidel filosofiei antice grecești ce era familiarizată cu ideea unui Divinități care are un Logos, un Cuvânt divin, dar care nu este egal cu Dumnezeu, iar introducerea acestei viziuni asupra misterului Sfintei Treimi a avut în Biserică urmări deosebit de grave.

Sfântul Vasile cel Mare a fost și el un bun cunoscător al filosofiei grecești și a putut sesiza foarte repede pericolul acestei învățături pentru viața Bisericii și s-a angajat cu multă responsabilitate în combaterea ei, depunând un enorm efort de precizarea dogmelor creștine folosindu-se de categoriilor rațiunii umane.⁵⁰²

Preocuparea principală a Sfântului Vasile cel Mare a fost mărturisirea adevăratei credințe așa cum a fost păstrată ea de tradiția Bisericii. El a detronat conceptul de necreat de pe pedestalul noetic și ontologic pus de Eunomiu și l-a trecut la statutul de proprietate personală a Persoanei Dumnezeu Tatăl. Atributele divine sunt pentru Sfântul Vasile cel Mare atât o afirmarea pozitivă a ceea ce este Dumnezeu pe baza lucrării Lui în lume, cât și o negație a ce nu este El prin depășirea și negarea oricărei analogii cu lumea văzută:

⁴⁹⁹ A se vedea: Bernard Sesboüé, Georges-Matthieu de Durand, Louis Doutreleau (eds.), *Basile de Césarée, Contre Eunome, suivi de Eunome, Apologie*, 2 vol. (=Sources chrétiennes 299, 305), Paris, 1982, 1983; Bernard Sesboüé, *L'Apologie d'Eunome de Cyzique et le Contre Eunome (L. I-III) de Basile de Césarée. Présentation, analyse théologique et traduction française*, Roma, 1980. Întreaga problematică a controversei eunomiene este bine surprinsă în întreaga ei complexitate de câteva lucrări fundamentale: Bernard Sesboüé, *Saint Basile et la Trinité: un acte théologique au IV^{ème} siècle; le rôle de Basile de Césarée dans l'élaboration de la doctrine et du langage trinitaire*, Desclée, Paris, 1998; Th. Dams, *La controverse eunoméenne*, thèse polycopiée de la Faculté de Théologie de l'Institut Catholique de Paris, Paris, 1952; Milton V. Anastos, *Basil's Kata Eunomiu. A Critical Analysis*, în P. J. Fedwick (ed.), *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. A sixteen-Hundredth Anniversary Symposium*, vol I, Toronto, 1981, p. 67-136.

⁵⁰⁰ Referitor la sensul și semnificația acestui termen a se vedea: A. Orbe, *La epinoia. Algunos preliminares historicos de la distincion kat'epinoian*, Roma, 1955.

⁵⁰¹ Bernard Sesboüé, *Saint Basile et la Trinité*, p. 30.

⁵⁰² *Ibidem*, p. 14.

“Printre cuvintele care sunt spuse despre Dumnezeu, unele indică ceea ce este prezent în El, altele, dimpotrivă, ceea ce nu este prezent. Așadar, pornind de la aceste două serii, oarecum un fel de amprentă a lui Dumnezeu se imprimă în noi, care provine atât din negarea atributelor care nu corespund [lui Dumnezeu] cât și din mărturisirea celor care există.”⁵⁰³

Această articulare originală a celor două serii de atribute a celor care afirmă ceva despre Dumnezeu pe baza lucrării Lui în creație și a celor care prin negare spun ceea ce nu este Dumnezeu prin depășirea oricărei analogii cu lumea văzută, poate fi găsită și în textul euharistic (arhetipul Ω). Aceste două feluri de atribute se completează reciproc și sunt în măsură de a opera o corectare a viziunii și ideii omului despre Dumnezeu și de a exprima într-o manieră unică adâncimea și necuprinsul misterului Sfintei Treimi.

3. *Un imn închinat Fiului I, 36-46*

Pasajul din I, 36-39 face trecerea spre lauda celei de a doua Persoane a Sfintei Treimi, Fiul din veci al Tatălui, “Marele Dumnezeu și Mântuitorul nădejii noastre”, Care este descris printr-o bogată înșiruire de denumiri biblice: “Chip al bunătății” (Înțelep 7, 26 și Col 1, 15: Chip al lui Dumnezeu cel nevăzut), “Pecete” (Ioan 6, 27), “Cuvânt viu” (Evrei 4, 12), “Dumnezeu adevărat” (I Ioan 5,20), “Înțelepciune” (I Cor 1, 24), “Viață” (Ioan 1,4), “Sfințenie” (I Cor 1, 30), “Putere” (I Cor 1, 24), “Lumina cea adevărată”(Ioan 1, 9).

Dexteritatea cu care sunt folosite aceste pasaje din Sfânta Scriptură în alcătuirea unui imn de laudă adus Fiului sunt caracteristici ale scrisului Sfântului Vasile cel Mare.⁵⁰⁴ Bernard Capelle demonstrat însă că acest întreg pasaj a fost preluat aproape ad literam de marele părinte capadocian dintr-o scriere antiariană mai puțin cunoscută, o scurtă omilie la Matei 11,27 (“Toate mi-au fost date mie de Tatăl meu”) a Sfântului Atanasie cel Mare

⁵⁰³ *Contra lui Eunomiu* 10, 5-10, PG 29, 533 BC: ‘Εν τοίνυν τοῖς περὶ Θεοῦ λεγομένοις ὀνόμασι, τὰ μὲν τῶν προσόντων τῷ Θεῷ δηλωτικά ἐστι, τὰ δὲ τὸ ἐναντίον, τῶν μὴ προσόντων. Ἐκ οὗτο γὰρ τούτων οἷονεὶ χαρακτήρ τις ἡμῖν ἐγγίνεται τοῦ Θεοῦ, ἐκ τε τῆς τῶν ἀπεμφαινόντων ἀρνήσεως καὶ ἐκ τῆς τῶν ὑπαρχόντων ὁμολογίας.

⁵⁰⁴ Este de remarcat faptul că expresia paulină în Tit 2, 13 și I Tim 1, 1: “Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos al marelui Dumnezeu și Mântuitorul nădejii noastre” este una dintre frazele biblice cele mai des citate în scrierile Sfântului Vasile cel Mare, fiind astfel introdusă în mod cert de acesta în textul anaforalei. A se vedea: *Despre Sfântul Duh* 16, 39, Sieben, p. 192; *Epistola* 139,2, Courtonne, II, p. 58; *Contra lui Eunomiu*, PG 29, 708B.

scriere, ce a fost adăugată unei lucrări mai vaste intitulată “Expunere a credinței” [Ἐκθεσις πίστεως].⁵⁰⁵ Paralelismul și identitatea între acest text și cel folosit în versiunea bizantină a anaforalei Sfântului Vasile cel Mare sunt remarcabile:

Brightman, 323:

PG 25, 217 BC:

ὅς ἐστιν εἰκὼν τῆς σῆς
ἀγαθότητος, σφραγὶς ἰσότυπος
ἐν ἑαυτῷ δεικνὺς σὲ τὸν Πατέρα,
Λόγος ζῶν, Θεὸς ἀληθινός,
ἡ πρὸ αἰώνων σοφία, ζωή,
ἁγιασμός, δύναμις, τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν

εἰκὼν γάρ ἐστιν...
πάντα τὰ τοῦ Πατρὸς ἐν αὐτῷ
ἐστιν... Σφραγὶς γάρ ἰσότυπος,
ἐν ἑαυτῷ δεικνὺς τὸν Πατέρα,
Λόγος ζῶν, ἀληθινός, δύναμις,
σοφία,
ἁγιασμός καὶ ἀπολύτρωσις ὑμῶν.

Care este chip al

Chip este aşadar....

bunătăţii Tale, pecete identică

toate ale Tatălui în El

Care întru Sine Te arată pe Tine, Tatăl,

sunt... Pecete identică,

Cuvânt viu, Dumnezeu adevărat,

Care întru Sine arată pe Tatăl

Înțelepciunea ce mai înainte de veci, Viață

Cuvânt viu, adevărat, Putere,

Sfințenie, Putere, Lumina cea adevărată

Înțelepciune,

Sfințenie și Izbăvirea noastră.

Capelle sugerează faptul că Sfântul Vasile cel Mare a inserat acest pasaj în textul anaforalei pe care a prelucrat-o pentru a afirma și pe această cale fidelitatea sa față de credința niceeană.⁵⁰⁶

În aceste sens, deosebit de important este faptul că un fragment din pasajul citat mai sus apare menționat și într-una din scrierile marelui părinte capadocian, în omilia sa Despre credință.⁵⁰⁷

⁵⁰⁵ Bernard Capelle, *Les liturgies “basiliennes” et saint Basile* (=Bibliothèque du Muséon 47), Louvain, 1960, p. 51.

⁵⁰⁶ *Ibidem*, p. 52.

“Deci, pe de o parte ca Fiu a moștenit prin fire cele ale Tatălui, pe de altă parte, ca Unul Născut le are pe toate, cuprinzându-le în Sine, fără ca Unul să fie despărțit de Celălalt. Din aceasta așadar am fost învățați despre numirea Fiului, căci firii [dumnezeiești] este părtăș: nu a fost creat din poruncă, ci neîntreput din ființa [dumnezeiască] a strălucit, din veci legat de Tatăl, egal în bunătate, egal în putere, părtăș al slavei. Ce așadar [poate fi numit] decât pecete și chip, Care întru Sine Îl arată întreg Tatăl.”⁵⁰⁸

Mai mult chiar, în expunerea teologiei sale referitoare la cea de a doua Persoană a Sfintei Treimi din cadrul tratatului *Despre Sfântul Duh*, marele părinte capadocian adesea folosește expresii ce apar și în scrierile Sfântului Atanasie cel Mare. În capitolul 26,64 Sfântul Vasile explică faptul că folosirea doxologiei “în Duhul Sfânt” nu implică diminuarea și necinstirea dumnezeirii Sfântului Duh și concluzionează astfel:

“Așa cum spunem că lauda adusă în Fiul este ca una adusă în Chipul lui Dumnezeu, așa putem vorbi și despre o laudă adusă în Duhul, ca în Cel Care descoperă în Sine dumnezeirea Domnului. Sfântul Duh nu poate fi separat de Tatăl și Fiul în închinare... Este imposibil a vedea Chipul lui Dumnezeu celui nevăzut [pe Hristos], fără luminarea Sfântului Duh. Cine privește Chipul nu poate separa lumina de Chip... Astfel încât în mod propriu și corespunzător prin luminarea Duhului vedem strălucirea slavei lui Dumnezeu [pe Fiul], iar prin [acest] Chip suntem ridicați [spre Tatăl], spre Cel al Cărui Chip și Pecete identică este[Fiul]”.⁵⁰⁹

⁵⁰⁷ PG 31,468BC.

⁵⁰⁸ Ως μὲν οὖν Υἱὸς, φυσικῶς κέκτηται τὰ τοῦ Πατρὸς: ὡς δὲ Μονογενῆς, ὅλα ἔχει ἐν ἑαυτῷ συλλαβὼν, οὐδενὸς καταμεριζομένου πρὸς ἕτερον. Ἐξ αὐτῆς τοίνυν τῆς Υἱοῦ προσηγορίας διδασκόμεθα, ὅτι τῆς φύσεώς ἐστι κοινωνός: οὐ προστάγματι κτισθεὶς, ἀλλ' ἐκ τῆς οὐσίας ἐκλάμψας ἀδιαστάτως, ἀχρόνως τῷ Πατρὶ συνημμένος, ἴσος ἐν ἀγαθότητι, ἴσος ἐν δυνάμει, κοινωνός τῆς δόξης. Καὶ τί γὰρ, ἀλλ' ἡ σφραγὶς καὶ εἰκὼν, ὅλον ἐν ἑαυτῷ δεικνὺς τὸν Πατέρα; Ὅσα δέ σοι μετὰ ταῦτα ἀπὸ τῆς σωματικῆς κατασκευῆς διαλέγεται, τὴν τῶν ἀνθρώπων σωτηρίαν οἰκονομῶν, ἣν διὰ σαρκὸς ἐπιφανεῖς ἡμῖν ἐπεδείξατο.

⁵⁰⁹ *Despre Sfântul Duh*, Sieben, p. 270: Ὡςπερ οὖν ἐν τῷ Υἱῷ προσκύνησιν λέγομεν, τὴν ὡς ἐν εἰκόνι τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς, οὕτω καὶ ἐν τῷ Πνεύματι, ὡς ἐν ἑαυτῷ δεικνύντι τὴν τοῦ Κυρίου θεότητα. Διὸ καὶ ἐν τῇ προσκυνήσει ἀχώριστον ἀπὸ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα τὸ

Conform bazei de date Thesaurus Linguae Graecae⁵¹⁰ termenul de ἰσότης este foarte rar, iar expresia σφραγὶς ἰσότητος apare doar de trei ori în întreg corpusul patristic: odată în lucrarea Sfântului Atanasie cel Mare citată mai sus, și de două ori în operele Sfântului Vasile: în tratatul *Despre Sfântul Duh* și în *Omilia pentru mângâierea celui bolnav*.⁵¹¹ Este tentant de a vedea în acest fapt o dovadă în sprijinul paternității vasilienne a anaforalei ce poartă numele acestui mare sfânt părinte. Acest pasaj aparține în mod cert Sfântului Vasile cel Mare. Marele părinte capadocian a folosit în descrierea Persoanei Fiului un limbaj teologic consacrat aparținând celui care fusese la acea vreme cel mai mare apărător al Ortodoxiei niceene. Încă o dată mai mult el și-a demonstrat geniul creator, folosindu-se de datele și de limbajul tradiției bisericești pentru a exprima prin doxologie adevărurile fundamentale de credință ortodoxe. Alte două exemple din scrierile sale sunt revelatoare în acest sens. Descrierea Fiului din tratatul împotriva lui Eunomiu este făcută în aceeași termeni ca cei folosiți în textul anaforalei:

“Icoană născută se numește și este Fiul și Strălucire a slavei lui Dumnezeu și Înțelepciune și Dreptatea lui Dumnezeu.....De aceea și întreg în sine îl arată pe Tatăl...”⁵¹²

ἅγιον.. Ἀδύνατον γὰρ ἰδεῖν τὴν εἰκόνα τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου, μὴ ἐν τῷ φωτισμῷ τοῦ Πνεύματος. Καὶ τὸν ἐνατενίζοντα τῇ εἰκόνι, ἀμήχανον τῆς εἰκόνης ἀποχωρίσαι τὸ φῶς. Ὡστε οἰκείως καὶ ἀκολουθῶς διὰ μὲν τοῦ φωτισμοῦ τοῦ Πνεύματος, τὸ ἀπαύγασμα τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ καθορώμεν: διὰ δὲ τοῦ χαρακτήρος, ἐπὶ τὸν οὗ ἐστὶν ὁ χαρακτήρ καὶ ἡ ἰσότης σφραγὶς ἀναγόμεθα

⁵¹⁰ Thesaurus Linguae Graecae, CD-ROM data-base, Irvine, CA: University of California, 1992.

⁵¹¹ PG 31, 1721B: “Din cer a coborât și de Tatăl nu S-a despărțit; în peșteră S-a născut și tronul nu l-a părăsit; în iesle S-a culcat și sânurile Tatălui nu le-a golit; din Fecioară întrupându-Se S-a născut și a rămas ca Dumnezeu, fără tată; a coborât și pe cele de sus nu le-a părăsit: S-a urcat [la cer] și adăugire Treimii nu a făcut: în chip de rob S-a arătat și aceeași cinste cu Tatăl nu o a pierdut, căci este Cuvântul și Icoană și Strălucire și Chip. Cuvântul niciodată de minte nu se desparte: Icoană și nu tăbliță acoperită cu ceară, însă Pecete identică: Strălucire, împreună veșnică Soarelui fiind Lumina: Chip, căci cel care a văzut pe Fiul a văzut pe Tatăl.” [Εξ οὐρανοῦ κατήλθε, καὶ τοῦ Πατρὸς οὐκ ἐχωρίσθη: ἐν σπηλαίῳ ἐτέχθη, καὶ τὸν θρόνον οὐκ ἐγύμνωσε: ἐν φάτνῃ ἀνεκλίθη, καὶ τοὺς πατρικοὺς κόλπους οὐκ ἐκένωσεν: ἐκ παρθένου σαρκώθεις ἐγεννήθη, καὶ ἔμεινεν, ὡς Θεός, ἀπάτωρ: κατέβη, καὶ τῶν ἄνω οὐκ ἐχωρίσθη: ἀνέβη, καὶ τῇ Τριάδι προσθήκη οὐκ ἐποίησεν: ἐν μορφῇ δούλου ἐφάνη, καὶ τὸ πρὸς τὸν Πατέρα ἰσότημον οὐκ ἀπώλεσεν: ἀλλ’ ἐστὶν ὁ Λόγος καὶ εἰκὼν, καὶ ἀπαύγασμα, καὶ χαρακτήρ. Λόγος, οὐδέποτε γὰρ τοῦ νοῦ ἀφίσταται: εἰκὼν, οὐ κηρόχυτος σανὶς, ἀλλὰ σφραγὶς ἰσότητος: ἀπαύγασμα, συναΐδιον γὰρ τὸ φῶς τῷ ἡλίῳ: χαρακτήρ, ὁ γὰρ ἑωρακὼς τὸν Υἱὸν ἐώρακε τὸν Πατέρα.] Omilia din care face parte textul de mai sus a fost catalogată în Patrologia Migne ca fiind neautentică (spuria), de aceea acest pasaj este amintit aici doar cu titlu informativ, neputând constitui un argument pentru demonstrarea paternității vasilienne a vreunui text euharistic.

⁵¹² PG 29, 605: Εἰκὼν δὲ εἶρηται καὶ ἐστὶν ὁ Υἱὸς γεννητὴ, καὶ ἀπαύγασμά ἐστι τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ, καὶ σοφία, καὶ δύναμις, καὶ δικαιοσύνη. Διόπερ καὶ ὅλον ἐν ἑαυτῷ δέικνυσι τὸν Πατέρα..

De asemenea, în acest sens merită remarcat un alt pasaj din tratatul *Despre Sfântul Duh* unde în capitolul 6,15 referindu-se la arienii care se opun divinității Fiului, Sfântul Vasile exclamă:

“Să învețe ei că Hristos este Puterea lui Dumnezeu și Înțelepciunea lui Dumnezeu și Chip al lui Dumnezeu celui nevăzut și strălucirea slavei și că pe Acesta Dumnezeu Tatăl L-a pecetluit, tot pe Sine în Acesta întipărimdu-Se.”⁵¹³

Este vizibil faptul că paternitatea vasiliană a arhetipului Ω și în mod particular a textului bizantin poate fi demonstrată nu doar la nivelul limbajului și a paralelismelor textuale, cât mai ales din identitatea unei întregi perspective teologice și doxologice de laudă a Sfintei Treimi în scrierile vasilene și textul anaforalei ce poartă numele acestui sfânt părinte. Pentru Sfântul Vasile, viața de comuniune între Persoanele divine din cadrul Sfintei Treimi, iubirea dintre Ele este impregnată în întreaga viață a Bisericii și indică și modul în care adorarea trebuie adusă lui Dumnezeu. Dragostea Tatălui pentru Fiul Său se împărtășește prin Hristos pleromei eclesiale în Sfântul Duh, iar răspunsul de mulțumire al Bisericii este adus tot în Sfântul Duh prin Hristos Tatălui, de unde și adresarea adusă Tatălui cu care debutează anaforaua euharistică.

Un ultim atribut al Fiului menționat în acest pasaj “de la Care Duhul Sfânt s-a arătat” conține verbul $\epsilon\kappa\phi\alpha\lambda\acute{\omega}$ care este des folosit de Sfântul Vasile cel Mare în scrierile sale cu sensul de “manifestare”, “revelare”⁵¹⁴ și care se pare că a fost introdus de marele sfânt părinte în textul anaforalei pentru a exprima într-un mod fin raportul dintre Fiul și Sfântul Duh. Folosirea acestui verb arată “Treimea iconomică” în manifestarea ei, trimiterea în lume a Sfântului Duh de către Fiul fiind cu totul altceva decât purcederea din veci din Tatăl și introduce pe această cale stanza finală, cea dedicată Persoanei Sfântului Duh.

⁵¹³ *Despre Sfântul Duh* 6,15, Sieben, p. 108: $\text{Μανθανέτωσαν τοῖνυν ὅτι Χριστὸς "Θεοῦ δύναμις, καὶ Θεοῦ σοφία", καὶ ὅτι "εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου", καὶ "ἀπαύγασμα τῆς δόξης", καὶ ὅτι τοῦτον ὁ Πατὴρ ἐσφράγισεν ὁ Θεός, ὅλον αὐτῷ ἑαυτὸν ἐντυπώσας.}$

⁵¹⁴ Cu ajutorul bazei de date TLG patru pasaje pot fi identificate în care Sfântul Vasile cel Mare folosește acest verb: două sunt din *Omiliile la Hexameron*: Omilia 2,7 și Omilia 9, 3, unul este din *Apologia Adversus Eunomius*, cartea II, 27 (PG 29, 636B) iar ultimul din Omilia la nașterea Mântuitorului Iisus Hristos, PG 31, 1472C. A se vedea și Bernard Capelle, *Les liturgies "basiliennes"*..., p. 52.

4. Un imn închinat Sfântului Duh: I, 47-54

În aceeași manieră în care au fost lăudate Persoana Tatălui și a Fiului, Celei de a treia Persoane a Sfintei Treimi îi este adresat în I, I, 47-54 un frumos imn de laudă compus dintr-un impecabil mozaic de texte biblice. Sfântului Duh este numit: Duhul adevărului (Ioan 14,17, 15,26, 16,13), Duhul înfierii (Rom 8,15), Arvuna moștenirii ce va să fie (Efes 1,14), Începutul bunătăților celor veșnice (Rom 8,23), Puterea cea de viață dătătoare (Rom 15,19), denumiri ce toate vor să indică împreună slava și cinstea ce se Sfântului Duh cu Tatăl și cu Fiul. Modul în care sunt folosite aceste pasaje biblice în constituirea unui veritabil imn de laudă în textul anaforalei poartă amprenta geniului creator al Sfântului Vasile cel Mare. În scrierile sale el a folosit adesea aceste expresii din Sfânta Scriptură pentru a putea argumenta pneumatologia sa. O analiză atentă comparativă între textul anaforalei și operele acestui sfânt părinte relevă cu elocvență și la nivelul acestui pasaj paternitatea vasiliană a acestei anaforale euharistice. Toate aceste denumiri date Sfântului Duh apar în scrierile Sfântului Vasile cel Mare, cu precădere însă ele sunt menționate în tratatul închinat celei de a treia Persoane a Sfintei Treimi. În cele ce urmează vor fi analizate doar câteva din aceste expresii biblice ce apar în operele vasiliene:⁵¹⁵

a. Expresia biblică: "Duhul adevărului" (Ioan 14,17, 15,26, 16,13) apare de patru ori menționată în tratatul *Despre Sfântul Duh*.⁵¹⁶ Revelator pentru cele mai uzitate denumiri folosite privitor la Persoana Sfântului Duh este următorul pasaj din capitolul 9, 22:

“...Cine aude de diferitele denumiri ale Duhului este ridicat în sufletul său și nu își îndreaptă gândirea spre firea cea de sus? Căci este numit Duhul lui Dumnezeu și Duhul adevărului, Care de la Tatăl porcede, Duh drept, Duh povățuitor. Duh Sfânt este numirea principală și proprie, prin care în mod deosebit este exprimat netrupescul, imaterialul curat și neîmpărțitul.”⁵¹⁷

⁵¹⁵ În cele ce urmează vor comparate cu ajutorul bazei de date TLG principalele expresii biblice folosite de Sfântul Vasile cel Mare în descrierea Sfântului Duh în textul anaforalei dar și în operele sale. De asemenea, au fost consultate în această cercetare și rezultatele studiului lui Bernard Capelle, *Les liturgies "basiliennes" et saint Basile...*, p. 53-56 și Hutcheon Cyprian Robert, *"A Sacrifice of Praise": A Theological Analysis of the Pre-Sanctus*.p. 17-19.

⁵¹⁶ În cap 9, 22; 16, 38; 18, 46 și 19, 48, Sieben, p. 136, 186, 212, 220.

⁵¹⁷ *Despre Sfântul Duh* 9,22, Sieben, p. 136: Πνεῦμα γὰρ Θεοῦ εἶρηται, καὶ "Πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὃ παρὰ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται", "Πνεῦμα εὐθές", "Πνεῦμα ἡγεμονικόν". "Πνεῦμα ἅγιον", ἡ κυρία αὐτοῦ καὶ ἰδιόζουσα κλήσις: ὅπερ δὴ μάλιστα παντὸς τοῦ ἁσώματος καὶ καθαρῶς ἁλλου τε καὶ ἁμερῶς ὀνομά ἐστι.

b. Denumirea “Duhul înfierii” din Rom 8,15 este cea originală pentru textul arhetipului **Ω** și este folosită de Sfântul Vasile cel Mare într-un pasaj din lucrarea *Despre Sfântul Duh*, în capitolul 11,27 unde el atrage atenția asupra faptului că cei care nu cinstesc toate cele trei Persoane ale Sfintei Treimi nu pot aduce adevărată închinare lui Dumnezeu:

“Nu crede în Fiul cel ce nu crede în Duhul, nu crede în Tatăl, cel ce nu crede în Fiul... Un astfel de om nu are parte de închinare adevărată. Este imposibil a te închina Fiului decât în Sfântul Duh și nici a-l invoca pe Tatăl, decât în Duhul înfierii.”⁵¹⁸

De asemenea, printre numirile date Sfântului Duh în *Omilia despre credință* apare și expresia “Duhul înfierii”:

“Credem și mărturisim... un singur Duh Sfânt, Mângâietorul, în Care am fost pecetluiți spre ziua izbăvirii, Duhul adevărului, Duhul înfierii în Care strigăm: Avva, Părinte!”⁵¹⁹

c. Expresia “arvuna vieții viitoare”, este originală pentru arhetipului **Ω**, fiind o preluare în textul anaforalei a unor pasaje biblice pauline, care fac mențiune fie de “arvuna Duhului” (2 Cor 1,22; 5,5) fie de “arvuna moștenirii viitoare” (Efes 1,14) și ea este folosită de Sfântul Vasile cel Mare în capitolul 15, 35-36 al tratatului *Despre Sfântul Duh*, unde face o veritabilă expunere a teologiei baptismale ortodoxe alături de alte două numiri date Sfântului Duh în textul anaforalei euharistice: “Începutul bunătăților celor veșnice” și “Puterea cea de viață dătătoare” Convergența acestor trei expresii ale textului euharistic într-un singur pasaj al tratatului *Despre Sfântul Duh* este o evidentă mărturie a paternității vasilienne a arhetipului **Ω**:

“Domnul, Care conduce viețile noastre tocmai de aceea a întemeiat cu noi legământul Botezului, el fiind atât chip al morții,

⁵¹⁸ Οὐ πιστεύει μὲν γὰρ εἰς Υἱὸν ὁ μὴ πιστεύων τῷ Πνεύματι: οὐ πιστεύει δὲ εἰς Πατέρα ὁ μὴ πιστεύσας τῷ Υἱῷ..” Αμοιρὸς ἐστὶ καὶ τῆς ἀληθινῆς προσκυνήσεως ὁ τοιοῦτος. Οὕτε γὰρ Υἱὸν προσκυνῆσαι δυνατόν, εἰ μὴ ἐν Πνεύματι ἁγίῳ, οὕτε ἐπικαλέσασθαι δυνατόν τὸν Πατέρα, εἰ μὴ ἐν τῷ τῆς υἰοθεσίας Πνεύματι.

⁵¹⁹ PG 31, 685BC: Καὶ ἐν μόνον Πνεῦμα ἅγιον, τὸ Παράκλητον, ἐν ᾧ ἐσφραγίσθημεν εἰς ἡμέραν ἀπολυτρώσεως: τὸ Πνεῦμα τῆς ἀληθείας, τὸ Πνεῦμα τῆς υἰοθεσίας, ἐν ᾧ κράζομεν: Ἀββᾶ, ὁ Πατήρ.

cât și al vieții. Apa împlinește chipul morții, iar arvuna vieții o dăruiește Duhul. [τῆς ζωῆς ἄρραβὼνα παρεχομένου τοῦ Πνεύματος]

De aceea limpede s-a făcut pentru noi ceea ce am cercetat și anume de ce Sfântul Duh a fost asociat apei: pentru că două sunt scopurile Botezului: pe de o parte, de a distruge trupul păcatului, ca să nu mai aducă roadă morții, iar pe de altă parte, de a trăi Duhului și roadă a aduce în sfințenie. Pe de o parte, apa este chip al morții, primind ca într-un mormânt trupul, pe de altă parte, Duhul Sfânt îi dăruiește (infuzează) puterea cea de viață dătătoare [τὸ δὲ Πνεῦμα τὴν ζωοποιὸν ἐνίησι δύναμιν]...⁵²⁰

Prin Duhul Sfânt avem repunerea în rai, ridicarea în împărăția cerurilor, întoarcerea la înfiere [ἡ εἰς υἰοθεσίαν ἐπάνοδος], îndrăzneala de a numi pe Dumnezeu Părinte, de a deveni părtaş al harului lui Hristos, de a fi numit fiu al luminii, de a fi părtaş veșnicei slave, într-un cuvânt, împărtășirea de toate bunătățile în acest veac și cel viitor. Și vedem ca într-o oglindă harul bunurilor celor [viitoare] celor prin făgăduință păstrate nouă, a căror gustare o așteptăm prin credință, ca și cum ar fi prezente. Dacă arvuna [ὁ ἄρραβὼν] este astfel, cât de mare va fi desăvârșirea ei? [ἡλικὸν τὸ τέλειον] Dacă pârga este astfel, cât de mare va fi împlinirea totului?⁵²¹

⁵²⁰ Expresia “arvuna vieții viitoare” mai apare și în *Omilia despre feciorie* 2, 41 considerată ca “spuria”: A se vedea, Amand de Mendieta, *Une curieuse homélie grecque inédite sur la virginité adressée aux pères de famille*, Revue Bénédictine 63, 1953, p. 35-69.

⁵²¹ *Despre Sfântul Duh* 15,35, Sieben, p. 176-178: Τοῦτου χάριν ὁ τὴν ζωὴν ἡμῶν οἰκονομῶν Κύριος τὴν τοῦ βαπτίσματος ἡμῖν ἔθετο διαθήκην, θανάτου τύπον καὶ ζωῆς περιέχουσαν: τὴν μὲν τοῦ θανάτου εἰκόνα τοῦ ὕδατος ἐκπληροῦντος, τὸν δὲ τῆς ζωῆς ἄρραβὼνα παρεχομένου τοῦ Πνεύματος, ὥστε σαφὲς ἡμῖν ἐντεῦθεν γέγονε τὸ ζητούμενον, διὰ τί τῷ Πνεύματι τὸ ὕδωρ συμπαρελήφθη. Ὅτι δύο σκοπῶν ἐν τῷ βαπτίσματι προκειμένων, καταργῆσαι μὲν τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας, τοῦ μηκέτι αὐτὸ καρποφορεῖν τῷ θανάτῳ, ζῆν δὲ τῷ Πνεύματι, καὶ τὸν καρπὸν ἔχειν ἐν ἁγιασμῷ: τὸ μὲν ὕδωρ, τοῦ θανάτου τὴν εἰκόνα παρέχει, ὥσπερ ἐν ταφῇ τὸ σῶμα παραδεχόμενον: τὸ δὲ Πνεῦμα τὴν ζωοποιὸν ἐνίησι δύναμιν..

Διὰ Πνεύματος ἁγίου ἡ εἰς παράδεισον ἀποκατάστασις: ἡ εἰς βασιλείαν οὐρανῶν ἄνοδος: ἡ εἰς υἰοθεσίαν ἐπάνοδος: ἡ παρρησία τοῦ καλεῖν ἐαυτῶν Πατέρα τὸν Θεόν, κοινωνὸν γενέσθαι τῆς χάριτος τοῦ Χριστοῦ, τέκνον φωτὸς χρηματίζειν, δόξης αἰδίου μετέχειν, καὶ ἀπαξιαπλῶς ἐν παντὶ πληρώματι εὐλογίας γενέσθαι, ἐν τε τῷ αἰῶνι τούτῳ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι: τῶν ἐν ἐπαγγελίαις ἀποκειμένων ἡμῖν ἀγαθῶν, ὧν διὰ πίστεως ἀπεκδεχόμεθα τὴν ἀπόλαυσιν, ὡς ἤδη παρόντων, τὴν χάριν ἐνοπτριζόμενοι. Εἰ γὰρ ὁ ἄρραβὼν τοιοῦτος, ἡλικὸν τὸ τέλειον; καὶ εἰ ἡ ἀπαρχὴ τοσαύτη, τίς ἡ τοῦ ὅλου πλήρωσις;

Este o legătură indestructibilă între celebrarea euharistică și toate celelalte Taine ale Bisericii. Dacă în Botez se primește arvuna bunătăților viitoare prin harul Sfântului Duh, în Sfânta Liturghie se aduce mulțumire Tatălui prin Fiul în Sfântul Duh pentru aceste daruri primite și pentru făgăduința celor viitoare. Astfel termenii definatorii ai teologiei bapstismale ușor au putut fi incorporați în textul anaforalei euharistice de Sfântul Vasile cel Mare.

d. Sfântul Duh este definit în finalul acestui imn ca fiind “Izvor al sfințeniei de Care toată făptura cea cuvântătoare și înțelegătoare întărită fiind...” Acest atribut a fost cu grija ales pentru a introduce pe această cale trisaghionul biblic: doar Sfântul Duh, izvorul și sursa a toată sfințenia, poate dăruia întregii făpturi înțelegătoare puterea de a înălța Sfintei Treimi laudă neîncetată.

Definirea Sfântului Duh ca “Izvor al sfințeniei” este unul din atributele divine ale Persoanei Mângâietorului care apar cel mai des menționate în scrierile vasilene, fiind considerat drept caracteristica esențială al celui de al treilea Ipostas al Sfintei Treimi.⁵²² Expresia nu are corespondent direct în Sfânta Scriptură și pare a fi o creație a geniului marelui părinte capadocian. În tratatul *Despre Sfântul Duh*, Sfântul Vasile explică sensul acestei acestui atribut divin: “Pe când toată făptura primește de altundeva sfințirea, Duhul [Sfânt] are sfințenia prin fire, deoarece nu este sfințit, ci sfințitor”⁵²³, iar în *Contra lui Eunomiu*, într-un context asemănător, în care indicând faptul că puterile îngerești au sfințenia prin participare la harul Sfântului Duh, el extinde și nuanțează descrierea sfințeniei Mângâietorului folosind în două rânduri ad literam expresia uzitată în textul euharistic.⁵²⁴

“Deosebirea în sine dintre acestea [puterile îngerești] și Sfântul Duh constă în faptul că Acesta are sfințenia prin fire, pe când acelea sfințirea o au prin participare... Pe când creatura are sădită

⁵²² Bernard Sesboüé, *Saint Basile et la Trinité...*, p. 147. Sfințenia ca proprietatea personală a Sfântului Duh este amintită de Sfântul Vasile cel Mare alături de paternitatea Tatălui și filiația Fiului: Epistola 214,4 astfel enumeră cele trei proprietăți particulare ale fiecărei Persoane divine: “Ipostazul este considerat în caracterul propriu al paternității, al filierii sau al puterii sfințitoare”, Courtonne II, p. 205, iar Scrisoarea 236,6 amintește de: “proprietățile personale care au fost definite pentru fiecare [Persoană], precum paternitatea, filiația și sfințenia [πατρότητα και υιότητα και αγιασμόν]”, Courtonne III, p. 53.

⁵²³ *Despre Sfântul Duh* 19,48, Sieben, p. 218: Τῇ μὲν γὰρ κτίσει ἐτέρωθεν ἐπεισέχθη ὁ ἀγιασμός: τῷ δὲ Πνεύματι συμπληρωτικὴ τῆς φύσεώς ἐστιν ἡ ἀγιότης. Διόπερ οὐχὶ ἀγιάζόμενόν ἐστιν, ἀλλ’ ἀγιάζον.

⁵²⁴ De două ori apare citată literal expresia “Izvorul sfințeniei” și în Epistola 8, 2,8 însă, se pare că această scrisoare nu aparține Sfântului Vasile cel Mare, putând fi găsită doar într-un singur manuscris. A se vedea: Courtonne, p. 22.

în fire străduință spre creștere și are sfințenia prin mulțumire adusă lui Dumnezeu..., Sfântul Duh este izvor al sfințeniei. [πηγή ἁγιασμοῦ] Și precum sfânt este Tatăl prin fire și sfânt este Fiul prin fire, la fel prin fire este sfânt și Duhul adevărului.”⁵²⁵

“Sfântul Duh nu este făptură, ci chip al sfințeniei lui Dumnezeu [χαρακτήρ] și Izvor al sfințeniei a toate. [πηγή τοῖς πᾶσιν ἁγιασμοῦ]”⁵²⁶.

Bernard Capelle a identificat alte câteva pasaje paralele acestei secțiuni a textului euharistic din scrierile Sfântului Vasile cel Mare, iar o simplă enumerare a lor demonstrează cu elocvență faptul că atât la nivel de theologhisire, cât și de limbaj, anafora poartă amprenta gândirii acestui mare sfânt părinte:

Textul anaforalei:

Izvorul sfințeniei, de Care toată făptura cea cuvântătoare și înțelegătoare întărită fiind, Ție îți slujește și Ție Îți aduce doxologia cea de-a pururi, căci toate îți slujesc Ție.

Despre Sfântul Duh 9, 22: (Sieben, p. 138)

Izvorul sfințeniei, Lumină înțelegătoare, fiindcă dăruiește prin Sine claritatea necesară la toată puterea rațională în găsirea adevărului.⁵²⁷

Despre Sfântul Duh 16,38: (Sieben, p. 184)

Puterile curate și înțelegătoare și cerești, chiar dacă sunt și se numesc sfinte, ele au sfințenia din harul dăruit al Sfântului Duh.⁵²⁸

Despre Sfântul Duh 9, 22: (Sieben, p. 188)⁵²⁹

Cum să cânte îngerii: Slavă întru cei de sus lui Dumnezeu, dacă nu sunt întăriți de Duhul?

⁵²⁵ *Contra lui Eunomiu* III, PG 29, 660: Διαφορὰ δὲ αὐταῖς πρὸς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον αὕτη, ὅτι τῷ μὲν φύσις ἡ ἁγιοσύνη, ταῖς δὲ ἐκ μετουσίας ὑπάρχει τὸ ἁγιάζεσθαι. Ἡ μὲν γὰρ κτίσις πέφυκεν ἄθλον προκοπῆς καὶ τῆς πρὸς Θεὸν εὐαρεστήσεως τὸν ἁγιασμὸν ἔχουσα, ... τὸ δὲ Πνεῦμα τὸ ἅγιον πηγή ἁγιασμοῦ. Καὶ ὥσπερ φύσει ἅγιος ὁ Πατήρ, καὶ φύσει ἅγιος ὁ Υἱός, οὕτω φύσει ἅγιον καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ τῆς ἀληθείας.

⁵²⁶ *Contra lui Eunomiu* V, PG 29, 725BC: Τὸ Πνεῦμα ἄρα οὐ κτίσις, ἀλλὰ τῆς ἁγιότητος τοῦ Θεοῦ χαρακτήρ, καὶ πηγή τοῖς πᾶσιν ἁγιασμοῦ.

⁵²⁷ Ἀγιασμοῦ γένεσις, φῶς νοητόν, πάση δυνάμει λογικῇ πρὸς τὴν τῆς ἀληθείας εὑρεσιν οἷον τινα καταφάνειαν δι' ἑαυτοῦ παρεχόμενον.

⁵²⁸ Αἱ γὰρ καθαραὶ καὶ νοεραὶ καὶ ὑπερκόσμιοι δυνάμεις, ἅγαι καὶ εἰσὶ καὶ ὀνομάζονται, ἐκ τῆς παρὰ τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἐνδοθείσης χάριτος τὸν ἁγιασμὸν κεκτημέναι.

⁵²⁹ Πῶς μὲν γὰρ εἶπωσιν ἄγγελοι: "Δόξα ἐν ὑψίστοις Θεῷ", μὴ δυναμωθέντες ὑπὸ τοῦ Πνεύματος.

Epistola 105 (Courtonne, II, p. 7)⁵³⁰

Sfântul Duh, Care din Dumnezeu este, Izvor al sfințeniei.

Este evident faptul că, așa după cum și primele două imne, cel închinat Tatălui și cel dedicat Fiului, această secțiune care descrie Persoana Sfântului Duh a fost în mod cert prelucrată de Sfântul Vasile cel Mare. Este vizibil cum revizorul a urmărit să imprime textului euharistic un anumit echilibru și o structură trinitară impecabilă, astfel încât cele trei secțiuni dedicate celor trei Persoane divine să fie egale între ele ca întindere și să alcătuiască un tot unitar, trecerea de la o secțiune la alta să fie armonios făcută, sugerând astfel misterul ipostazierii de către cele trei Persoane a unicei ființe divine, iar termenii folosiți să fie cei consacrați ai Sfintei Scripturi și folosiți în tradiția vie a Bisericii. În acest sens este frapant paralelismul la nivel de expresie în descrierea Fiului și a Sfântului Duh în această primă secțiune a textului arhetipului Ω .⁵³¹

Fiul lui Dumnezeu	Sfântul Duh
Care este chip al <i>bunătății</i> Tale	Începutul <i>bunătăților</i> celor veșnice
Care întru Sine Te arată pe Tine, Tatăl	Darul înfierii
Dumnezeu <i>adevărat</i>	Duhul <i>adevărului</i>
<i>Viață</i>	Arvuna <i>vieții</i> viitoare/ moștenirii ce va să fie
<i>Sfințenie</i>	Izvorul <i>sfințeniei</i>
<i>Putere</i>	<i>Puterea cea de viață dătătoare</i>

⁵³⁰ Πνεῦμα Ἅγιον, ἐκ Θεοῦ ὑπαρχον, τὴν πηγὴν τῆς ἁγιότητος.

⁵³¹ Boris Bobrinskoy, *Liturgie et ecclésiologie trinitaire de saint Basile*, Verbum Caro 23 (1969), p. 6.

Acest paralelism denotă coerența și o viziunea doctrinară unică pe care marele părinte bisericesc a știut să o imprime scrierilor sale. Cele trei Persoane divine sunt inseparabile, iar relațiile dintre Ele din Sfânta Treime se manifestă în întreaga iconomie a mântuirii. În întreg tratatul său *Despre Sfântul Duh*, Sfântul Vasile cel Mare insistă asupra faptului că dragostea lui Dumnezeu Tatăl pentru Fiul său în Sfântul Duh din Sfânta Treime se manifestă și se arată în Biserică pe baza jertfei și Învierii Fiului prin venirea Sfântului Duh. De aceea și adorarea Tatălui nu se poate face decât prin Fiul în Sfântul Duh:

“Este imposibil a vedea Chipul lui Dumnezeu celui nevăzut [pe Hristos], fără luminarea Sfântului Duh. Cine privește Chipul nu poate separa lumina de Chip... Astfel încât în mod propriu și corespunzător prin luminarea Duhului vedem strălucirea slavei lui Dumnezeu [pe Fiul], iar prin [acest] Chip suntem ridicați [spre Tatăl], spre Cel al Cărui Chip și Pecete identică este [Fiul].”⁵³²

5. Lauda îngerilor și introducerea Sanctusului: I, 55-95.

Descrierea sfințeniei Sfântului Duh, văzută de Sfântul Vasile cel Mare drept caracteristica ipostatică a Persoanei Mângâietorului și la care participă întreaga făptură, pentru a se împlini astfel, este sursa și izvorul a toată lauda fapturilor înțelegătoare. Precum în tratatul *Despre Sfântul Duh*, așa și în textul anaforalei euharistice pnevmatologia este strâns legată de învățătura despre sfinții îngeri: doar în Sfântul Duh puterile îngerești pot progresa în dragostea lui Dumnezeu și pot astfel aduce neîncetat laudă și mulțumire prea Sfintei Treimi:

“Tu, care ai însă puterea de a cele nevăzute din cele văzute, slăvește pe Ziditorul Care le-a făcut pe toate, fie văzute, fie nevăzute, fie Începătorii, fie Stăpânii, fie Puteri, fie Tronuri, fie Domnii și alte oarecare firi raționale al căror nume nu este cunoscut. Socoțește [-mi] în actul creării lor drept cauză primordială a celor făcute pe Tatăl, drept cauză creatoare pe Fiul și desăvârșitoare pe Sfântul Duh, astfel încât duhurile slujitoare există prin voia Tatălui, au fost aduse la existență prin lucrarea Fiului și s-au desăvârșit prin

⁵³² *Despre Sfântul Duh* 26, 64, Sieben, p. 270.

prezența Duhului. Iar desăvârșirea îngerilor înseamnă sfințenie și rămânerea în sfințenie.”⁵³³

“Sfințire nu există fără Sfântul Duh. Puterile cerești nu sunt sfinte prin fire, căci așa nu ar exista nici o deosebire între ele și Sfântul Duh. Ele au însă sfințenia de la Sfântul Duh pe măsura vredniciei [rangului] lor... Sfințenia lor este din afara ființei lor și aduce desăvârșirea lor prin comuniunea Sfântului Duh... dacă vei înlătura în gândire Duhul, se destramă oștile îngerilor, dispar cinstirile [rangurile] arhanghelilor, toate se prăbușesc, viața nu mai are nici o lege, nici o ordine, nici un scop. Cum să mai poată cânta îngerii: Slavă întru cei de sus lui Dumnezeu, dacă nu ar fi întăriți de Sfântul Duh?”⁵³⁴

Dacă în textul anaforei descrierea Persoanei Sfântului Duh, Izvorul a toată sfințenia Care dăruiește întregii făpturi înțeleghătoare puterea de a adora pe Dumnezeu, introduce și motivează trisaghionul biblic cântat de puterile îngerești, în capitolul 15 al tratatului *Despre Sfântul Duh*, Sfântul Vasile prezintă Liturghia neîncetată adusă de îngeri lui Dumnezeu ca fiind posibilă doar prin harul Sfântului Duh:

“Scaunele și Domniile, Începătoriile și Stăpâniile cum ar putea duce o viață fericită, dacă nu ar vedea mereu fața Tatălui din ceruri. Vederea aceasta însă nu este posibilă fără Sfântul Duh... Cum ar putea spune Serafimii: Sfânt, Sfânt, Sfânt dacă nu ar fi fost învățați de Duhul ori de câte ori se cade [cu evlavie] această laudă a o aduce? Deci, dacă îl laudă pe Dumnezeu toți îngerii Lui și îl preamăresc toate Puterile Lui (o fac doar) prin conlucrarea

⁵³³ *Despre Sfântul Duh* 16,38, Sieben, p. 184-186: Σὺ δέ, ἔχων δύναμιν ἐκ τῶν ὁρατῶν ἀναλογίζεσθαι τὰ ἀόρατα, δόξαζε τὸν ποιητὴν ἐν ᾧ ἐκτίσθη τὰ πάντα, εἴτε ὁρατά, εἴτε ἀόρατα, εἴτε ἀρχαί, εἴτε ἐξουσίαι, εἴτε δυνάμεις, εἴτε θρόνοι, εἴτε κυριότητες, καὶ εἴ τινές εἰσιν ἕτεραι λογικαὶ φύσεις, ἀκατονόμαστοι. Ἐν δὲ τῇ τούτων κτίσει ἐννόησόν μοι τὴν προκαταρκτικὴν αἰτίαν τῶν γινομένων, τὸν Πατέρα: τὴν δημιουργικὴν, τὸν Υἱόν: τὴν τελειωτικὴν, τὸ Πνεῦμα: ὥστε βουλήματι μὲν τοῦ Πατρὸς τὰ λειτουργικὰ πνεύματα ὑπάρχειν, ἐνεργεῖα δὲ τοῦ Υἱοῦ εἰς τὸ εἶναι παράγεσθαι, παρουσίᾳ δὲ τοῦ Πνεύματος τελειοῦσθαι. Τελείωσις δὲ ἀγγέλων, ἀγιασμός, καὶ ἡ ἐν τούτῳ διαμονή.

⁵³⁴ *Despre Sfântul Duh*, 16,38, Sieben, p. 188.

Duhului. Dacă mii și mii de îngeri și zeci de mii de slujitori care stau de față [înaintea lui Dumnezeu], atunci prin puterea Sfântului Duh săvârșesc desăvârșit [ireproșabil] lucrarea lor.”⁵³⁵

Și în acest pasaj este remarcabil paralelismul atât la nivel de expresie, cât și la nivel teologic între scrierile Sfântului Vasile cel Mare și textul anaforalei ce poartă numele acestui mare sfânt părinte. Corespondența între ordinea în care sunt menționate oștile cerești în textul bizantin și în pasajul mai sus citat spre deosebire de textul anaforalei egiptene **Äg**, care menționează mai întâi Începătoriile și Stăpâniile, iar mai apoi de Scaunele și Domniile, nu poate fi invocată ca un argument al paternității vasilene a arhetipului **Ω** sau ca o înfirmare a acesteia referitor la textul egiptean. Sfântul Vasile în alte pasaje în care se referă la oștile îngerești nu respectă o ordine strictă în enumerarea lor.⁵³⁶ Textul anaforalei însă în toate cele patru versiuni ale ei conține o teologie elaborată despre lumea îngerilor și misiunea spirituală a ei în această lume și în cea viitoare. Liturgia cerească a puterilor nemateriale prefătează și întregeste lauda întregii creații aduse Ziditorului prin Jertfa euharistică.

1.3 CONCLUZII

1. Analiza comparată a Rugăciunii teologice din textul celor patru versiuni ale anaforalei Sfântului Vasile cel Mare a scos în evidență faptul că viziunea lui Engberding asupra sensului evoluției acestui text euharistic este demonstrabilă atât la nivel lexical, cât și teologic. Marele părinte bisericesc a prelucrat prin adăugiri teologice și biblice anafora care era în uz în Cezareea Capadociei din vremea sa și a dat naștere unui nou text euhologic (arhetipul **Ω**) din care au derivat toate celelalte trei versiuni, cea armeană, siriacă și bizantină. Toate amplificările teologice pe care le conține arhetipul **Ω** comparativ cu textul egiptean **Äg** sunt făcute într-un limbaj biblic impecabil și pot fi regăsite în scrierile Sfântului Vasile cel Mare. **Arm**, **Syr** și **Byz** sunt “vasilene” nu doar prin limbajul și

⁵³⁵ *Despre Sfântul Duh*, 16, 38, Sieben, p. 190-191.

⁵³⁶ Dacă în Omilia 1,5 la Hexaemeron cetele îngerești sunt menționate exact ca în textul bizantin al anaforalei, ca o citare exactă a textului din Col 1, 16, în capitolul 16, 38 al tratatului *Despre Sfântul Duh* Sfântul Vasile cel Mare nu respectă nici o ordine în menționarea oștilor îngerești: “Tu, care ai însă puterea de a cele nevăzute din cele văzute, slăvește pe Ziditorul Care le-a făcut pe toate, fie văzute, fie nevăzute, fie Începătorii, fie Stăpânii, fie Puteri, fie Tronuri, fie Domnii și alte oarecare firi raționale al căror nume nu este cunoscut...” [Σὺ δέ, ἔχων δύνανιν ἐκ τῶν ὁρατῶν ἀναλογίζεσθαι τὰ ἀόρατα, δόξαζε τὸν ποιητὴν ἐν ᾧ ἐκτίσθη τὰ πάντα, εἴτε ὁρατά, εἴτε ἀόρατα, εἴτε ἀρχαί, εἴτε ἐξουσίαι, εἴτε δυνάμεις, εἴτε θρόνοι, εἴτε κυριότητες, καὶ εἰ τινές εἰσιν ἕτεραι λογικαὶ φύσεις, ἀκατονόμαστοι], Sieben, p. 184.

expresiile biblice pe care le întrebuițează, cât mai ales prin viziunea teologică coerentă pe care o conțin.

2. Textul egiptean conține și el în această primă parte semne ale unei oarecare elaborări teologice. Folosirea unei mari diversități de pasaje scripturistice ce ingenios alcătuiesc un tot unitar și care nu au un corespondent direct în alte texte euhologice egiptene poate fi un indiciu al unei posibile paternități vasiliene și al acestui formular euhologic. Anaforaua ajunsă în Egipt din Cezareea Capadociei poartă numele Sfântului Vasile cel Mare pentru că ea conținea deja semne ale unei prime prelucrări făcute de acest mare sfânt părinte. Chiar dacă în această primă secțiune, paternitatea vasiliană a textului egiptean poate fi greu demonstrată, căci paralelisme cu scrierile Sfântului Vasile cel Mare nu sunt relevante, ea rămâne o sarcină pentru analiza secțiunilor următoare ale textului egiptean.

3. Excelenta cunoaștere a Sfintei Scripturi, folosirea cu dexteritate a pasajelor biblice pentru argumentarea viziunii sale teologice, recurgerea la termeni liturgici sunt caracteristicile de bază ale scrisului Sfântului Vasile cel Mare și ele se regăsesc în toate cele patru versiuni ale anaforalei ce poartă numele acestui mare sfânt părinte. Remarcabilă este și ingenioasa modalitate a “iconizării” verbale a dogmei Sfintei Treimi ce apare în textul anaforalei: un atribut scripturistic ce se referă la una din Persoanele Sfintei Treimi este folosit în textul liturgic pentru a descrie un alt Ipostas divin. Astfel, termenii de σφραγίς, ἁγιασμός, δύναμις sunt întrebuițări de Sfânta Scriptură ca referire la Persoana Sfântului Duh, iar în textul anaforalei apar ca atribute ale Fiului. De asemenea, bogatele determinări biblice din Col 1, 16 ce se referă la Persoana Fiului sunt folosite în acest text euhologic în imnul de slavă închinat Tatălui. Remarcabilă este folosirea acestei “tehnică” și în prelucrarea textului egiptean. Expresia: “Cel ce șezi pe scaunul sfintei Tale slave” [‘Ο καθήμενος ἐπὶ θρόνου τῆς ἁγίας δόξης σου] care în **Äg** se referă la Persoana Fiului, în **Arm**, **Syr** și **Byz** ea apare ca un atribut al Tatălui.

2. EXCURS: TRISAGHIONUL BIBLIC SAU SANCTUSUL ÎN ANAFORAU A EUHARISTICĂ

Originea Trisaghionului biblic, precum și folosirea lui în textul euharistic, reprezintă o dilemă încă nerezolvată pentru cercetarea liturgică actuală. În marea majoritate a vechilor anaforale euharistice Sanctusul apare în rugăciunea de mulțumire pentru împlinirea economiei mântuirii, însă în unele texte euhologice străvechi precum: *Didahia celor 12 Apostoli*,⁵³⁷ *Tradiția Apostolică* a lui Ipolit,⁵³⁸ *Testamentum Domini*⁵³⁹ și anaforaua Sfântului Epifanie al Salaminei⁵⁴⁰ el lipsește cu desăvârșire.⁵⁴¹

Primii creștini au fost în mod cert familiarizați cu Trisaghionul biblic din Isaia 6,3 pentru că acest fragment biblic a fost folosit în cultul sinagoga.⁵⁴² Mărturii despre uzul Sanctusului în Biserica primară apar în: Ap 4, 8,⁵⁴³ în prima Epistolă a Sfântului Clement Romanul,⁵⁴⁴ în relatarea martirajului Sfintei Perpetua și Felicitas⁵⁴⁵, în *De oratione* a lui

⁵³⁷ Anton Hänggi, Irmgard PAHL (eds), *Prex Eucharistica*, Fribourg, 1968, p. 66-67.

⁵³⁸ *Ibidem*, p. 80-81

⁵³⁹ *Testamentum Domini nostri Jesu Christi*, ed. I. E. Rahmani, Mainz, 1899, p. 38-42; *Prex Eucharistica*, p. 219.

⁵⁴⁰ B. Botte, *Fragments d'une anaphore inconnue attribuée a S. Épiphanie*, Le Muséon 73 (1960), p. 311-315.

⁵⁴¹ Pentru o enumerare completă a tuturor anaforalelor care nu conțin Trisaghionul biblic a se vedea: R. Taft, *The Interpolation of the Sanctus into the Anaphora: When and Where? A Review of the Dossier*, I, *OCP* 57 (1991), p. 304-306.

⁵⁴² Folosirea Trisaghionului biblic în cultul iudaic a fost analizată de: E. WERNER, *The Genesis of the Liturgical Sanctus*, în: J. A. Westrup (ed.), *Essays Presented to Egon Wellesz*, Oxford, 1966, p. 19-32; Bryan Spinks, *The Jewish Liturgical Sources for the Sanctus*, *The Heythrop Journal* 21 (1980), p. 168-179 și IDEM, *The Sanctus in the Eucharistic Prayer*, Cambridge, 1991; Qedussah sau Trisaghionul biblic apare în cultul sinagoga iudaic în prima binecuvântarea a dimineții *Yotser Or* (Tu, Cel care a-i făcut lumina) care prefătează citirea Shemei Israel (A. Hänggi, I. Pahl (eds), *Prex Eucharistica*, p. 37), în cea de a treia cerere a Shemon Esreh sau Tefillah (rugăciunea celor 18 cereri) (*Prex Eucharistica*, p. 41-54), și în Qedussah de Sidra, în binecuvântarea de la sfârșitul rugăciunii dimineții (J.F. Stenning, *The Targum of Isaiah*, Oxford, 1949, p. 20).

⁵⁴³ "Și cele patru ființe, având fiecare câte șase aripi, sunt pline de ochi de jur împrejur și pe dinăuntru și odihnă nu au ziua și noaptea zicând: Sfânt, Sfânt, Sfânt, Domnul Dumnezeu, Atotțiitorul, Cel Ce era, Cel Ce este și Cel Ce vine." [καὶ τὰ τέσσαρα ζῶα, ἐν καθ' ἑν αὐτῶν ἔχων ἀνὰ πτέρυγας ἕξ, κυκλόθεν καὶ ἑσώθεν γέμουσιν ὀφθαλμῶν: καὶ ἀνάπαισιν οὐκ ἔχουσιν ἡμέρας καὶ νυκτὸς λέγοντες, Ἄγιος ἄγιος ἄγιος κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ, ὁ ἦν καὶ ὁ ὢν καὶ ὁ ἐρχόμενος].

⁵⁴⁴ I CLEMENT 34,5-8: "34.5 Lauda noastră și încrederea noastră să fie în El: să ne supunem voii Lui: să luăm aminte la întreaga mulțime a îngerilor cum slujesc voii Lui, stându-I înainte. 34,6 Căci spune Scriptura: Miriade de miriade de îngeri stăteau înaintea Lui și mii de mii îi slujeau Lui (Dn 7,10) strigând: Sfânt, Sfânt, Sfânt, Domnul Savaot, plin este cerul și făptura de slava Lui" [Τὸ καύχημα ἡμῶν καὶ ἡ παρρησία ἔστω ἐν αὐτῷ: ὑποτασσώμεθα τῷ θελήματι αὐτοῦ: κατανοήσωμεν τὸ πᾶν πλήθος τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ, πῶς τῷ θελήματι αὐτοῦ λειτουργοῦσιν παρεστῶτες. 34,6 Λέγει γὰρ ἡ γραφή: "Μύριαι μυριάδες παρειστήκεισαν αὐτῷ, καὶ χίλιαι χιλιάδες ἐλειτουργοῦν αὐτῷ, καὶ ἐκέκραγον: Ἄγιος, ἄγιος, ἄγιος κύριος σαβαώθ, πλήρης πᾶσα ἡ κτίσις τῆς δόξης αὐτοῦ]. A. JAUBERT,

Tertulian⁵⁴⁶, în actele apocrife ale lui Ioan fiul lui Zevedeu⁵⁴⁷ și în actele apocrife ale lui Toma.⁵⁴⁸

Referiri clare ale folosirii Sanctusului în cadrul anaforalei euharistice pot fi găsite și în *Istoria bisericească* a lui Eusebiu de Cezareea (cartea a X-a),⁵⁴⁹ în *Catehezele mistagogice* (Cateheza 5.6) ale Sfântului Chiril al Ierusalimului,⁵⁵⁰ în anaforaua lui Serapion de Thmuis,⁵⁵¹ în *Constituțiile Apostolice* VIII 12, 27,⁵⁵² și în omiliile privegherilor pascale ale lui Asterios Sofistul din Capadocia.⁵⁵³

În secolul al V-lea, Sanctusul era deja o componentă structurală a anaforalei euharistice atât în Răsărit cât și în Apus, despărțind rugăciunea teologică de cea hristologică. Sunt cunoscute două forme sau tipuri de Sanctus, care corespund celor două mari tradiții liturgice, cea egipteană și cea antiohiană sau siriană.

Clément de Rome. *Epître aux Corinthiens* (=SC 167), Paris, 1971, p. 155-156. Despre Sanctusul folosit de Sfântul Clement Romanul a se vedea: E. KÄHLER, *Studien zum Te Deum und zur Geschichte des 24. Psalms in der alten Kirche* (=Veröffentlichungen der Evangelischen Gesellschaft für Liturgieforschung 10), Göttingen, 1958, p. 149-150. Autorul crede că aici este vorba despre un uz liturgic al celor două pasaje biblice combinate din Dn 7,10 și Is 6,3, pe când W. C. VAN UNNICK, în: *I Clement and the Sanctus, Vigiliae Christianae* 5 (1951), p. 204-248 vede mai curând un sens eshatologic în folosirea lor, considerând că nu au fost întrebuițate într-o adunare euharistică. Dar, pasajul imediat următor 34,7 face trimitere la o posibilă celebrare cultică în care era folosit Sanctusul.

⁵⁴⁵ *Passio ss Perpetuae et Felicitatis* 12,2 la C. van Beek (ed.), *Passio ss Perpetuae et Felicitatis*, Nijmegen, 1936, p. 32: "am intrat și am auzit cântându-se cu o singură voce: Sfânt, Sfânt, Sfânt" [Et introivimus et audivimus vocem unitam dicentem: Agios, agios, agios, sine cessatione].

⁵⁴⁶ Tertulian, *De oratione* 3,3, în: E. Dekkers (ed.), *Tertulliani Opera I* (=CCSL I), Turnhout, 1954, p. 259: "...și îngerii lui Dumnezeu care stau în jurul lui nu încetează a spune: Sfânt, Sfânt, Sfânt!" [Cui illa angelorum circumstantia non cessant dicere: sanctus, sanctus, sanctus!].

⁵⁴⁷ A. Hänggi, I. Pahl (eds), *Prex Eucharistica*, p. 74-75.

⁵⁴⁸ *Ibidem*, p. 76-79.

⁵⁴⁹ Eusébe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, ed. G. Bardy (=SC 55), Paris, 1958, p. 81-104. Pasajul din *Istoria bisericească* 10,4 a lui Eusebiu al Cezareii este o preluare a textului liturgic din anaforaua Sf. Iacob, chiar dacă nu amintește explicit textul Trisagionului biblic, totuși este o mărturie despre folosirea Sanctusului în anafora înainte de 325: *Eccl Hist* 10.4.69: τοιοῦτος ὁ μέγας νεὸς ὃν καθ' ὅλης τῆς ὑφ' ἡλίον οἰκουμένης ὁ μέγας τῶν ὅλων δημιουργὸς λόγος συνεστήσατο, τῶν ἐπέκεινα οὐρανίων ἀψίδων πάλιν καὶ αὐτὸς νοεράν ταύτην ἐπὶ γῆς εἰκόνα κατεργασάμενος, ὡς ἂν διὰ πάσης τῆς κτίσεως τῶν τε ἐπὶ γῆς λογικῶν ζώων ὁ πατὴρ αὐτῷ τιμῶτό τε καὶ σέβοιτο. 10.4.70 τὸν δὲ ὑπερουράνιον χώρον καὶ τὰ ἐκείσε τῶν τῆδε παραδείγματα τήν τε ἄνω λεγομένην Ἱερουσαλὴμ καὶ τὸ Σιών ὅρος τὸ ἐπουράνιον καὶ τὴν ὑπερκόσμιον πόλιν τοῦ ζῶντος θεοῦ, ἐν ἣ μυριάδες ἀγγέλων πανηγύρεις καὶ ἐκκλησία πρωτοτόκων ἀπογεγραμμένων ἐν οὐρανοῖς ταῖς ἀρρήτοις καὶ ἀνεπιλογίστοις ἡμῖν θεολογίαις τὸν σφῶν ποιητὴν καὶ πανηγεμόνα τῶν ὅλων γεραίρουσιν, οὗτις θνητὸς οἷός τε κατ' ἀξίαν ὑμνῆσαι, ὅτι δὴ <ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν καὶ οὖς οὐκ ἤκουσεν καὶ ἐπὶ αὐτὰ δὴ ταῦτα ἃ <ἡτοίμασεν ὁ θεὸς τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν>: καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη> αὐτὰ δὴ ταῦτα ἃ <ἡτοίμασεν ὁ θεὸς τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν>

⁵⁵⁰ Cyrille de Jérusalem, *Catéchèses mystagogiques*, ed. A. Piédagnel (=SC 16 bis), Paris, 1966, p. 154.

⁵⁵¹ A. Hänggi, I. Pahl (eds.), *Prex Eucharistica*, p. 128-133.

⁵⁵² *Ibidem*, p. 82-95.

⁵⁵³ M. Richard (ed.), *Asterii Sophistae Commentariorum in Psalmos quae supersunt accedunt aliquot homiliae anonymae*, Oslo, 1956, p. 113; 233.

a. Ca un exemplu al formei *antiohiene* sau *siriene* poate fi amintit Sanctusul anaforalei bizantine a Sfântului Vasile cel Mare din manuscrisul *Barberini gr.336* al secolului al VIII-lea.⁵⁵⁴

- | | |
|-------------------------------------|--|
| I. | I. |
| 1. Ἅγιος ἅγιος ἅγιος Κύριος Σαβαώθ, | 1. Sfânt, sfânt, sfânt e Domnul Savaot |
| 2. πλήρης ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ | 2. plin e cerul și pământul |
| τῆς δόξης σου. | de slava Ta. |
| II. | II. |
| 3. Ὡσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις. | 3. Osana întru cei din înălțime. |
| 4. Εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν | 4. Bindecuvântat este Cel ce vine |
| ὀνόματι Κυρίου. | întru numele Domnului. |
| 5. Ὡσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις. | 5. Osana întru cei din înălțime. |

Referitor la structura Sanctusului “antiohian” poate fi remarcat faptul că în prima lui parte (I, 1-2), textului biblic din Is 6,3 i-a fost atașat adaosul creștin: “cerul și pământul” [ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ] care a înlocuit expresia originală: “tot pământul” [πᾶσα ἡ γῆ], și i-a fost schimbată adresarea de la persoana a III-a singular la persoana a II-a singular, astfel încât “slava Lui” [δόξης αὐτοῦ] devine “slava Ta” [δόξης σου]. Acestea sunt indicii ale adaptării acestui pasaj biblic vechi testamentar la tradiția euhologică creștină.

Cea de a doua parte a Sanctusului (II. 3-5), care nu apare în anaforalele egiptene, constă dintr-o binecuvântare (Benedictus) preluată din Mt 21,9⁵⁵⁵ care a fost și ea adaptată la uzul liturgic, ceea ce a făcut ca expresia: “Osana Fiului lui David” din textul biblic să devină în textul anaforalei (II. 3): “Osana întru cei din înălțime” [Ὡσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις], fiind repetată de două ori atât în II. 3 cât și în II. 5.⁵⁵⁶

b. Sanctusul de *tip egiptean*, așa cum apare în Liturgia Sfântului Marcu,⁵⁵⁷ se distinge prin faptul că nu conține binecuvântarea finală (Benedictus), dar mai ales prin perfecta lui integrare în textul anaforalei, introducând prima epicleză:

I.

I.

⁵⁵⁴ A. Hänggi, I. Pahl (eds), *Prex Eucharistica...*, p. 232.

⁵⁵⁵ “Ὡσαννὰ [τῷ υἱῷ Δαυίδ:] Εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου: Ὡσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις”.

⁵⁵⁶ R. Taft, *The Interpolation of the Sanctus...*, p. 285.

⁵⁵⁷ A. Hänggi, I. Pahl (eds), *Prex Eucharistica...*, p. 110.

Σὺ γὰρ εἶ ὁ ὑπεράνω πάσης
ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ δυνάμεως
καὶ κυριότητος καὶ παντὸς
ὀνόματος ὀνομαζομένου
οὐ μόνον ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ
ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι·

σοὶ παραστήκουσι χίλιαι χιλιάδες
καὶ μύριαι μυριάδες ἁγίων
ἀγγέλων καὶ ἀρχαγγέλων στρατιαί,
σοὶ παραστήκουσι

τὰ δύο τιμιώτατά σου ζῶα,

τὰ πολύμματα χερουβὶμ
καὶ τὰ ἑξαπτέρυγα σεραφὶμ
ἃ δυσὶ μέν πτέρυξι
τὰ πρόσωπα καλύπτοντα
καὶ δυσὶ τοὺς πόδας
καὶ δυσὶν πετάμενα
καὶ κέκραγεν ἕτερος πρὸς τὸν ἕτερον
ἀκαταπαύστοις στόμασι
καὶ ἀσιγήτοις θεολογίαις
τὸν ἐπινίκιον καὶ τρισάγιον ὕμνον

ἄδοντα βοῶντα δοξολογοῦντα
κεκραγόντα καὶ λέγοντα
τῇ μεγαλοπρεπεῖ σου δόξης.

Ἄγιος ἅγιος ἄγιος Κύριος Σαβαώθ·
πλήρης ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ
τῆς ἁγίας σου δόξης.

Πάντοτε μὲν πάντα σε ἁγιάζει ἀλλὰ
καὶ μετὰ πάντων τῶν σε ἁγιαζόντων
δέξαι δέσποτα Κύριε καὶ
τὸν ἡμέτερον ἁγιασμὸν
σὺν αὐτοῖς ὑμνούντων καὶ λεγόντων.

Ἄγιος ἅγιος ἄγιος Κύριος Σαβαώθ·
πλήρης ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ
τῆς ἁγίας σου δόξης.

Căci Tu ești mai presus decât toată
Stăpânia și Tăria și Puterea
și Domnia și mai presus de orice
nume numit
nu numai în veacul acesta
dar și în cel viitor.

Înainte Ta stau mii de mii
și miriade de miriade de sfinte
oștiri de îngeri și arhangheli
înainte Ta stau

cele două cinstite Făpturi ale Tale

Heruvimii cei cu ochi mulți
Serafimii cei cu câte șase aripi
care cu două aripi
acoperă fețele
și cu două picioarele
și cu două zboară
și strigă unul către altul
cu guri fără odihnă
cu doxologii (teologhisiri) fără tăcere
cântarea de biruință și întreită

cântând, zicând, slăvind,
strigând și grăind
măreței slavei Tale:

Sfânt, sfânt, sfânt e Domnul Savaot
plin e cerul și pământul
de sfânta Ta slavă.

Întotdeauna și toate te sfințesc, însă
cu toți cei care te sfințesc
primește Stăpâne Doamne și
lauda (sfințirea) noastră,
împreună cu a acelor care te cântă și
spun:

Sfânt, sfânt, sfânt e Domnul Savaot
plin e cerul și pământul
de sfântă slava Ta.

II.

II.

Πλήρης γάρ ἐστὶν ὡς ἀληθῶς
 ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ
 τῆς ἀγίας σου δόξης
 διὰ τῆς ἐπιφανείας τοῦ κυρίου
 καὶ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν
 Ἰησοῦ Χριστοῦ.
 πλήρωσον ὁ θεὸς
 καὶ ταύτην τὴν θυσίαν
 τῆς παρὰ σοῦ εὐλογίας
 διὰ τῆς ἐπιφοιτήσεως
 τοῦ παναγίου σου πνεύματος.

Plin este cu adevărat
 cerul și pământul
 de sfânta Ta slavă
 prin arătarea Domnului
 și Dumnezeuului și Mântuitorului nostru
 Iisus Hristos:
 Umple, Dumnezeule,
 și această jertfă
 de binecuvântarea Ta
 prin pogorârea
 Prea Sfântului Tău Duh.

R. Taft și G. Cuming consideră întreaga secțiunea a II-a a Sanctusului de tip egiptean a fi o caracteristică definitorie a anaforalilor egipteni. În anafora lui Serapion de Thmuis și în cea a Sfântului Marcu, Trisaghionul apare strâns legat de epicleză, căci adjectivul “plin” [πλήρης] din cântarea îngerească introduce cererea de venire a Sfântului Duh (prima epicleză) în care se cere *umplerea* [πλήρωση] de binecuvântare a jertfei euharistice prin pogorârea Mângâietorului.⁵⁵⁸ Corespondența termenilor “plin este cu adevărat” și “umple” [pleni/vere – plenum/imple; πλήρης ὡς ἀληθῶς – πλήρωση], precum și identificarea celor două “Ființe prea cinstite” cu Persoana Tatălui și a Fiului, conform exegezei lui Origen, sunt trăsăturile definitorii ale textelor euhologice egiptene.

*

Identificarea acestor două tipuri de Sanctus distincte a dus la apariția în cercetarea liturgică a două mari teorii privind originea și evoluția Trisaghionului biblic în textul anaforalilor euharistice. Și după studiile mai noi publicate pe această temă de Bryan Spinks⁵⁵⁹, de Robert Taft⁵⁶⁰, de Maxwell Johnson⁵⁶¹ și mai recent de Gabriele Winkler,⁵⁶² cele două opinii încă își mai dispută întâietatea.

⁵⁵⁸ R. Taft, *The Interpolation of the Sanctus...*, p. 286; G. CUMING, *The Liturgy of St. Mark* (=OCA 234), Roma, 1990, p. 120-122.

⁵⁵⁹ B. Spinks, *The Jewish Liturgical Sources for the Sanctus*, *The Heythrop Journal* 21 (1980), p. 168-179 și Idem, *The Sanctus in the Eucharistic Prayer*, Cambridge, 1991.

⁵⁶⁰ R. Taft, *The Interpolation of the Sanctus into the Anaphora: When and Where? A Review of the Dossier*, I, *OCP* 57 (1991), p. 281-308; II, *OCP* 58 (1992), p. 83-121.

⁵⁶¹ Maxwell Johnson, *The Origins of the Anaphoral Use of the Sanctus and the Epiclesis Revisited: The Contribution of Gabriele Winkler and its Implications*, în: H. J. Feulner, E. Velkovska, R. Taft (eds.), *Crossroad of Cultures. Studies in Liturgy and Patristics in Honor of Gabriele Winkler* (=OCA 260), Roma, 2000, p. 405-442.

⁵⁶² G. Winkler, *Nochmals zu den Anfängen der Epiklese und des Sanctus im Eucharistischen Hochgebet*, *Theologische Quartalschrift* 74, 3 (1994), p. 214-231; Idem, *Weitere Beobachtungen zur frühen Epiklese (den Doxologien und dem Sanctus). Über die Bedeutung der Apokryphen für die Erforschung der Entwicklung der Riten*, *OC* 80 (1996) 177-200; Idem., *Das Sanctus. Über den Ursprung und die Anfänge des Sanctus und sein Fortwirken* (=OCA 267), Roma, 2002.

Prima teorie, cea *egipteană*, a fost făcută cunoscută de Gregory Dix și ea postula ca origine a introducerii Trisaghionului biblic în anaforaua euharistică a fi tradiția cultică a Alexandriei, unde se pare că a fost folosit pentru prima dată pe la mijlocul secolului al III-lea, fapt menționat de scrierile *De principiis* I și IV ale lui Origen. Această teorie a fost mai apoi nuanțată de Georg Kretschmar care a afirmat că în timpul lui Origen Sanctusul nu a fost folosit în anafora, dar el a fost introdus în secolul al III-lea în textul euharistic sub influența teologiei marelui învățat alexandrin.⁵⁶³

A doua teorie a fost prezentată de E. C. Ratcliff într-un eseu important din 1950,⁵⁶⁴ în care autorul a pornit de la premisa că în *mediul cultic siriac* a fost pentru prima dată înserat Sanctusul în anaforaua euharistică. În opinia lui Ratcliff Rugăciunea teologică a fost la începuturi o anafora în sine, căreia foarte devreme i-a fost adăugat Trisaghionul biblic, ca o concluzie a textului euharistic. Analizând anaforaua *Tradiției Apostolice* a lui Ipolit, el a încercat să demonstreze faptul că expresia: “a sta înaintea Ta și Ție a-Ți sluji” [*adstare coram te et tibi ministrare*], prin care este exprimată unirea oamenilor și a îngerilor în cântarea lui Dumnezeu, este cea care a dus la introducerea Trisaghionului biblic în textul euharistic. *Tradiția Apostolică* precum și *Testamentum Domini* sunt însă anaforale care în textul actual cunoscut nu conțin Trisaghionul biblic, fapt pe care Ratcliff îl explică prin posibila eliminare a acestui pasaj din textul cultic petrecută în decursul timpului. M. A. Smith a infirmat teoria lui Ratcliff, arătând că există și alte texte euharistice străvechi care au o structură unitară cuprinzând mulțumirea pentru creație, cuvintele de instituire, și epicleza, dar nu menționează Trisaghionul biblic.⁵⁶⁵

Deși teoria lui Ratcliff nu mai este actuală, căci majoritatea cercetătorilor nu acceptă ca o explicare a originii Trisaghionului biblic, totuși o versiune a teoriei egiptene, în ciuda încercării de discreditare din partea lui B. Spinks, încă se impune ca o ipoteză plauzibilă.⁵⁶⁶

⁵⁶³ G. Kretschmar, *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie* (=Beiträge zur historischen Theologie 21), Tübingen, 1956; Idem., *Die frühe Geschichte Jerusalemer Liturgie, Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie* 2 (1956), p. 24-28.

⁵⁶⁴ E. C. Ratcliff, *The Sanctus and the Pattern of the Early Anaphora*, *Journal of Ecclesiastical History* 1 (1950), p. 29-36, 125-134.

⁵⁶⁵ M. A. Smith, *The Anaphora of Apostolic Tradition re-considered*, *Studia Patristica* 10 (*Theologische Untersuchungen* 107), Berlin, 1970, p. 426-430.

⁵⁶⁶ Teoria lui Ratcliff a fost nuanțată și reluată de unii liturgiști ai “Școlii liturgice engleze” așa cum îi califică B. Spinks precum G. Cuming și J. Fenwick care au afirmat că un tip străvechi de anafora euharistică, cum este cazul anaforalei papirusului de la Strasbourg, ce conținea o scurtă laudă și mulțumire pentru creație și pentru iconomia mântuirii și se încheiea printr-o doxologie, a primit în decursul timpului o serie de elemente noi precum sanctusul care s-a grefat în textul anaforalei în locul doxologiei finale, apoi s-au adăugat

Ambele teorii afirmate în primele decenii ale secolului al XX-lea au găsit în aceeași măsură o susținere și o argumentare în cercetarea liturgică actuală.⁵⁶⁷ Prezentarea amănunțită a principalelor argumente ale celor două teorii este în măsură să indice, pe de o parte, cât de complex a fost fenomenul introducerii Sanctusului în textul anaforalei euharistice și pe de altă parte, cum două opinii diferite ale unor mari liturgiști se completează reciproc, chiar dacă aparent ele se exclud una pe cealaltă:

A. Teoria egipteană

În articolul său publicat în 1938 referitor la vechile texte euharistice,⁵⁶⁸ G. Dix a încercat să demonstreze că în prima jumătate a secolului al-III-lea, atât în Alexandria cât și în Thmuis au fost folosite variante ale aceleiași tradiții liturgice egiptene și a atras atenția asupra diferenței dintre Sanctusul anaforalei lui Serapion de Thmuis și cel al anaforalei Liturghiei Sfântului Marcu. În timp ce anafora lui Serapion vorbește despre cei doi “cei mai slăviți Serafimi” [τὰ δύο τιμιώτατα σεραφίμ], care cu două aripi își acoperă “fața” [τὸ πρόσωπον], cea a Sfântul Marcu se referă la cele două mai slăvite ființe [τὰ δύο τιμιώτατά σου ζῶα] înainte de a descrie heruvimii și serafimii, care cu două aripi acoperă fețele [τὰ πολύμματα χειρουβὶμ καὶ τὰ ἑξαπτέρυγα σεραφίμ ἃ δυσὶ μὲν πτέρυξι τὰ πρόσωπα καλύπτοντα]. Dix a găsit și două pasaje din *De principiis* a lui Origen, lucrare scrisă cândva după anul 217, pentru a arăta că marele teolog alexandrin a identificat pe cei doi “cei mai slăviți Serafimi” și pe cele două “cele mai slăvite creaturi” cu Persoana Fiului și a Sfântului Duh:

“Profesorul meu de ebraică obișnuia să afirme că cei doi Serafimi descriși în pasajul din Isaia 6, 2-3 care au șase aripi și care strigă unul către altul: “*Sfânt, sfânt, sfânt e Domnul Savaot*” sunt Fiul Unul Născut și Duhul Sfânt. Și noi credem că expresia din cântarea profetului Avacum 3,2: “...în mijlocul celor două ființe vei fi cunoscut” [ἐν μέσῳ δύο ζῶων γνωσθήσῃ] trebuie să fie înțeleasă ca referindu-se la Mântuitorul

cuvintele de instituire, anamneza și epicleza, iar dipticele au fost extinse, ajungându-se astfel la structura generală a textului euharistic de astăzi. A se vedea: B. Spinks, *Sanctus*, p. 104-111; G.J. Cuming, *Four Very Early Anaphoras, Worship* 58 (1984), p. 168-72; J. Fenwick, *Fourth Century Anaphoral Construction Techniques, Grove Liturgical Study* 45 (Bramcote Notts, 1986).

⁵⁶⁷ După cum se va vedea ambele teorii sunt verosimile. Problematică rămâne doar intenția unora dintre cercetători de a absolutiza una din aceste două ipoteze, excluzându-o din start pe cealaltă. Armonizarea lor este însă în măsură să ofere o imagine nuanțată și veridică asupra originii și evoluției Sanctusului în anafora euharistică.

⁵⁶⁸ Gr. Dix, *Primitive Consecration Prayer, Theology* 37 (1938), p. 261-283.

Hristos și la Sfântul Duh. Pentru că toată cunoașterea Tatălui, când Fiul Îl descoperă, ni se face cunoscută prin Sfântul Duh. Astfel ambele [Persoane divine] care în cuvintele profetului sunt numite *animale* sau *ființe vii* sunt cauza cunoașterii noastre a lui Dumnezeu Tatăl. Pentru că se spune despre Fiul că: “nimeni nu cunoaște pe Tatăl, fără numai Fiul și cel căruia va vrea Fiul să-i descopere” [Mt 11, 27], tot așa vorbește și Apostolul *Despre Sfântul Duh*: “Dumnezeu ni S-a descoperit prin Duhul Său, pentru că Duhul toate le cercetează chiar și adâncurile lui Dumnezeu.”⁵⁶⁹

“Profesorul meu de ebraică ne învăța, de asemenea, după cum urmează, că din moment ce începutul și sfârșitul tuturor lucrurilor nu puteau fi înțelese de nimeni cu excepția Domnului nostru Iisus Hristos și Duhului Sfânt, acesta era motivul pentru care Isaia a spus că a văzut în viziunea sa doar doi serafimi care cu două aripi acopereau fața lui Dumnezeu, cu două îi acopereau picioarele și cu două zburau, strigând unul către altul și spunând: Sfânt, Sfânt, Sfânt e Domnul Savaot, plin este cerul și pământul de mărirea Lui. Is 6, 2-3.

Pentru că doar cei doi serafimi acoperă fața lui Dumnezeu și picioarele Lui, ne putem aventura să spunem că nici legiunile sfinților îngeri, nici Tronurile, nici Domniile, nici Stăpâniriile, nici Puterile nu pot cunoaște pe deplin începutul tuturor lucrurilor și sfârșitul lumii.”⁵⁷⁰

În opinia lui Dix, paralele ce pot fi stabilite între scrierile lui Origen și textul anaforalei lui Serapion și cea a Sfântului Marcu demonstrează că introducerea Sanctusului în anafora este o “aranjare specifică tradiției cultice egiptene”.⁵⁷¹ Mai mult chiar, referindu-se la comentariul lui Origen la Coloseni 1, 16 în care face mențiune de Sanctus, Dix a concluzionat astfel:

“Acum putem vedea că prima parte a anaforalei lui Serapion redă fidel vechea idee a “aripilor” Serafimilor care acoperă “fața” lui Dumnezeu, pe când anaforaua Sfântului Marcu a fost adaptată noțiunii de mai târziu a “fețelor”... Iar referirea în această anafora la “Domnul Iisus care vorbește în noi și la Sfântul Duh Ce Te slăvește pe Tine prin noi [în Sanctus]” reliefează faptul că acest imn era cântat spre slava Tatălui mai întâi de Fiul și de Sfântul Duh Însuși.”⁵⁷²

⁵⁶⁹ *De principiis* I,3,4. Traducerea este făcută după ediția critică a lui Koetschau, *Origenes*, (=GCS 22), p. 53-54. A se vedea și textul latin al ediției mai recente: Origène, *Traité des principes*, ed. H. Crouzel, M. Simonetti, Tomes 1-2: Livres I-II (=SC 252-253), Paris, 1978; Tomes 3-4: Livres III-IV (=SC 268-269), Paris, 1980. Pasajul citat mai sus apare în SC 252, p. 148-150.

⁵⁷⁰ *De principiis* IV,3,14. Koetschau, *Origenes* 5 (=GCS 22), p. 346; SC 268, p. 394.

⁵⁷¹ Gr. Dix, *Primitive Consecration Prayer...*, p. 274.

⁵⁷² *Ibidem*, p. 275.

Anaforaua lui Serapion poartă așadar urme ale unei tradiții euhologice egiptene străvechi cu o structură aparte, având ca element distinctiv menționarea celor “două mai slăvite ființe” chiar și după ce ele au fost asimilate cu celelalte cete îngerești în interesul afirmării în textul euharistic a unei teologii trinitare coerente, așa cum este cazul în anaforaua Sfântului Marcu.⁵⁷³

Această concluzie a fost susținută de Dix și în studiul său clasic *The Shape of the Liturgy* în care el a arătat că Sanctusul a fost interpolat în liturghia locală din Thmuis ca o influență a Alexandriei, unde era deja folosit în Liturghia euharistică în prima jumătate a secolului al III-lea. Dix a fost acela care a susținut teoria conform căreia Sanctusul are o origine alexandrină, de unde s-a răspândit pentru început în restul Egiptului, iar mai pe urmă „în toată creștinătatea”⁵⁷⁴.

Totuși, opinia aceasta este departe de a fi sigură. Este clar că anaforaua lui Serapion reprezintă un tip mai vechi de anafora decât cea a Sfântului Marcu și că aceste două texte euhologice au trăsături teologice comune ce pot fi relaționate cu *De principiis* a lui Origen. Însă presupunerea că marele învățat alexandrin cunoștea în prima jumătate a secolului al III-lea un Sanctus folosit în anaforaua euharistică este însă incertă. Geoffrey Cuming a remarcat corect că referirile la Sanctus în *De principiis* I și IV ale lui Origen sunt referiri la *Sanctusul biblic* din Isaia 6,2-3 („tot pământul e plin de slava Lui”) și nu la cel *liturgic* („cerul și pământul e plin de slava Ta”), așa încât e aproape sigur că Origen s-a referit la textul proorocului Isaia, și nu la Trisaghionul anaforalei euharistice.⁵⁷⁵

Georg Kretschmar a afirmat încă din 1956 că Origen nu s-a referit în *De principiis* la un Sanctus folosit în anaforaua euharistică și totodată încercase să demonstreze că teologia marelui alexandrin a influențat puternic forma particulară și interpretarea Trisaghionului biblic în momentul în care a fost adăugat structurii anaforalei alexandrine. Potrivit lui Kretschmar, relația dintre Sanctusul egiptean și teologia lui Origen este atât de clară, încât numai un episcop influențat de teologia marelui învățat alexandrin ar fi putut să introducă Sanctusul în anaforaua euharistică. El conchide că acest lucru trebuie să se fi întâmplat în a doua parte a secolului al II-lea în timpul lui Dionisie cel Mare, care a fost episcopul Alexandriei între 247-264.⁵⁷⁶

⁵⁷³ *Ibidem*, p. 276.

⁵⁷⁴ Idem, *The Shape of Liturgy*, London, 1945, p. 165.

⁵⁷⁵ G. J. Cuming, *The Anaphora of St. Mark: A Study in Development*, *Le Muséon* 95 (1982), p. 123.

⁵⁷⁶ G. Kretschmar, *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie*, Tübingen, 1956, p. 164.

B. Teoria siriană

Alte cercetări recente au chestionat critic ipoteza lui Dix și au încercat să demonstreze că originile Sanctusului trebuie să fie căutate în tradiția cultică antiohiană în care Trisaghionul biblic a fost pentru prima dată introdus în Liturghia creștină ca o preluare și adaptare a Qedussah din cultul sinagoga iudaic.

Hans Jörg Auf der Maur a publicat în 1967 un studiu⁵⁷⁷ asupra omiliilor pascale ale lui Asterios, un sofist din Capadocia (337), datate în jurul anilor 335-341,⁵⁷⁸ în care el a găsit referințe de necontestat asupra folosirii Sanctusului în a doua jumătate a secolului IV în cultul creștin.

În două din aceste omilii (15, 16 și 29, 10) Asterios amintește de cântarea îngerească din Is 6, 3. Astfel, în omilia pascală 15, 16, Asterios vorbește despre Învierea și Înălțarea Fiului și de șederea Lui de-a dreapta Tatălui, acte pe care le privește ca o împlinire a cuvântului profetic rostit în Psalmul 8, 2:

“Că s-a înălțat slava Ta mai presus decât cerurile... Astfel și Serafimii cei cu câte șase aripi și toate duhurile cele înțeleghătoare și împreună slujitoare văzând trupul omenesc (lutul) strălucind mai mult decât ele, nu prin firea lui, ci prin Cel Care și L-a asumat, îl laudă pe Hristos și îl preamăresc pentru negrăita minune, unii zicând: “Sfânt, Sfânt, Sfânt, Domnul Savaot”, alții strigând: Binecuvântată este slava Domnului din lăcașul Lui, care este Trupul Lui.”⁵⁷⁹

În omilia 29,10 la Psalmul 18 Asterios descrie în aceeași termeni neîntrerupta cântare a oștilor cerești făcând din nou referire la Is 6, 3:

“Și cine sunt aceștia Îngerii, Arhanghelii, Heruvimii și Serafimii? Heruvimii vestesc slava lui Dumnezeu; Iezechiel proorocul i-a auzit pe aceștia zicând: *Binecuvântată este slava Domnului din lăcașul Lui...* Cerurile vestesc slava lui Dumnezeu. Serafimii

⁵⁷⁷ H. J. Auf der Maur, *Die Osterhomilien des Asterios Sophistes als Quelle für die Geschichte der Osterfeier*, Trier, 1967.

⁵⁷⁸ Ediția critică a acestor omilii a fost făcută de M. Richard (ed.), *Asterii Sophistae Commentariorum in Psalmos quae supersunt accedunt aliquot homiliae anonymae*, Oslo, 1956.

⁵⁷⁹ Οτι ἐπήρθη ἡ μεγαλοπρέπειά σου ὑπεράνω τῶν οὐρανῶν. Διὸ καὶ τὰ Σεραφίμ καὶ τὰ ἑξαπτέρυγα καὶ πάντα τὰ νοερά καὶ συλλειτουργικά αὐτοῖς πνεύματα ὁρῶντα τὸν πληθὸν ὑπὲρ αὐτοὺς λάμποντα, οὐ διὰ τὴν ἰδίαν φύσιν, ἀλλὰ διὰ τὸν φορέσαντα, αἰνοῦσι Χριστὸν καὶ δοξάζουσιν ἐπὶ τῷ ἑξαισίῳ θαύματι, οἱ μὲν λέγοντες: <“Ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος κύριος σαβαώθ,> οἱ δὲ κράζοντες: <Εὐλογημένη ἡ δόξα κυρίου ἐκ τοῦ τόπου αὐτοῦ,> τοῦ ἐνδόξου σώματος (Richard, p. 115).

vestesc slava. Pe aceștia i-a auzit Isaia proorocul strigând și zicând: “Sfânt, Sfânt, Sfânt, Domnul Savaot, plin este cerul și pământul de slava Lui.”⁵⁸⁰

Este de remarcat faptul că atât în omilia 15,16, cât și în 29,10 Trisaghionul nu are binecuvântarea (Benedictus) din Mt 21, ci o conține pe cea din Iez 3,12, așa cum apare și în binecuvântarea dimineții Yotser a cultului sinagogal precum și în *Constituțiile Apostolice* VII, 35, 3.⁵⁸¹ Cu toate acestea, omilia 29,10 redă Trisaghionul biblic din Is 6, 3 ce conține și adaosul creștin: “plin este cerul și pământul de slava Lui”.

Analizând aceste fragmente și elementele specifice ale Trisaghionului din omiliile lui Asterios, Auf der Maur a susținut ipoteza că aici este vorba despre o primă mărturie a “creștinării” Sanctusului [Qedussah] cultului sinagogal, ce apare însoțit de binecuvântarea din Iez 3,12 și nu de cea hristologică din Mt 21, 19.⁵⁸² În opinia sa, Trisaghionul acesta adresat Persoanei Mântuitorului, folosit și în anafora Sfinților Apostoli Addai și Mari, a intrat prima dată în rugăciunea de dimineață a creștinilor (cf. *Ap Const* 7, 35). De acolo el a fost preluat în Liturgia euharistică pascală, unde neofii auzeau și cântau acest imn de slavă pentru prima dată, iar mai apoi a ajuns să fie un element de bază al Sfintei Liturghii.⁵⁸³

A fost un prim pas în încercarea de stabilire a originii Sanctusului pornind de la cultul iudaic. Pe baza concluziilor lui Auf der Maur, Thomas Talley a încercat în 1984 să nuanțeze această idee precizând că:

“...Biserica creștină primară a adoptat formule [euhologice] incluzând Sanctusul din rugăciunea de dimineață a cultului iudaic, precum găsim în *Constituțiile Apostolice* 7,35 și în *Te Deum*, și dintr-o astfel de folosire creștină mai curând decât direct din cultul sinagogal a intrat în anafora euharistică o astfel de slăvire a Creatorului ce se încheie prin Sanctus”⁵⁸⁴.

Bryan Sprinks a fost cel care a extins și aprofundat cercetările privitoare la originea iudaică a Sanctusului folosit în anafora euharistică. Într-un bine documentat articol din

⁵⁸⁰ Καὶ τίνες οὗτοι; Ἀγγελοι, ἀρχάγγελοι, τὰ Χερουβιμ καὶ τὰ Σεραφίμ. Τὰ Χερουβιμ διηγούνται δόξαν θεοῦ: ἤκουσε γὰρ αὐτῶν Ἰεζεκιὴλ ὁ προφήτης λεγόντων: <Εὐλογημένη ἡ δόξα κυρίου ἐκ τοῦ τόπου αὐτοῦ. Οἱ οὐρανοὶ διηγούνται δόξαν θεοῦ.> Τὰ Σεραφίμ διηγούνται τὴν δόξαν: ἤκουσε γὰρ αὐτῶν Ἡσαΐας κεκραγόντων καὶ λεγόντων: <Ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος κύριος σαβαώθ: πλήρης ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ τῆς δόξης αὐτοῦ. (RICHARD, p. 233).

⁵⁸¹ M. Metzger (ed.), *Les Constitutions apostoliques* (=SC 336), Paris, 1987, p. 76-78.

⁵⁸² H. J. Auf der Maur, *Die Osterhomilien...*, p. 74-94.

⁵⁸³ *Ibidem*, p. 187 șu.

⁵⁸⁴ T. Talley, *The Literary Structure of the Eucharistic Prayer, Worship* 58 (1984), p. 414.

1980,⁵⁸⁵ ale cărui concluzii vor sta la baza vastei investigații din 1991 asupra originii Sanctusului,⁵⁸⁶ liturgistul englez chestionează trei aspecte esențiale ale tradiției liturgice iudaice: cultul sinagogal (în special binecuvântarea dimineții *Yotser*), literatura apocrifă și mistica esoterică iudaică (*Yorde Merkabah*), precum și tradiția liturgică a comunităților din Qumran pe care le privește ca posibile surse din care Biserica primară a putut prelua și insera în cult Trisaghionul biblic. În opinia sa, tradiția liturgică creștină de limbă aramaică din secolul III din Siria de răsărit, stă la originea introducerii Sanctusului în textul anaforalei euharistice.⁵⁸⁷

Meritul mare al lui Sprinks este acela de a fi arătat că problema apariției Sanctusului în anafora euharistică trebuie înțeleasă în contextul întregului cadru de evoluție al Liturghiei creștine. Nu a existat un model original, un arhetip al anaforalei euharistice, din care să fi apărut mai apoi textele euhologice păstrate până astăzi, ci mai curând Biserica primară a cunoscut o varietate de texte euharistice, dintre care unele au avut Sanctusul ca parte integrantă a nucleului lor original, iar altele l-au adoptat în cursul evoluției lor ulterioare.⁵⁸⁸

În pofida deschiderii sale spre un număr de posibilități diferite în stabilirea originii Sanctusului, totuși, pentru Sprinks teoria egipteană are mică credibilitate. Din punctul său de vedere, oricum ar fi intrat Sanctus în anafora, s-a întâmplat într-un context sirian general. Opinia sa referitoare la această controversată temă o expune astfel:

“În ceea ce privește locul de origine, în tradiția egipteană și romană, Sanctusul ar părea să fie un adaos târziu la întregul ideatic al anaforalei, cu toate că folosirea Sanctusului în tradiția egipteană rămâne un mister. Exemplele de texte euharistice în care Sanctusul pare să fie o parte integrantă a rugăciunii sunt Ierusalimul, Capadocia, Siria de Nord și Edesa. S-ar putea să fi fost o parte integrală și în anafora Antiohiei, dar nu avem suficiente informații. Indicii despre introducerea Sanctusului în anafora pot fi găsite în Biserica siriană, în acele anaforale mai târzii care au apărut în acea zonă. Sanctusul odată inclus în textul liturghiei, probabil a devenit o aclamare a poporului credincios și treptat a început să apară în toate anaforalele ca parte a laudei și mulțumirii aduse lui Dumnezeu – chiar și atunci când, cum este cazul canonului roman, el nu se încadrează într-un context

⁵⁸⁵ B. Spinks, *The Jewish Liturgical Sources for the Sanctus*, *The Heythrop Journal* 21 (1980), p. 168-179.

⁵⁸⁶ Idem, *The Sanctus in the Eucharistic Prayer*, Cambridge, 1991.

⁵⁸⁷ A se vedea: M. E. Johnson, *The Origins of the Anaphoral Use of the Sanctus...*, p. 415.

⁵⁸⁸ F. Bradshaw, *The Search for the Origins of Christian Worship*, London/New York, 1992, p. 157. A se vedea și B. Spinks, *The Sanctus in the Eucharistic Prayer*, p. 104-121.

logic al textului anaforalei. Totuși, Egiptul a dezvoltat propria folosire a Sanctusului strict legată de epicleză.⁵⁸⁹

C. Robert Taft și teoria egipteană revizuită

Dacă structura apartine a Sanctusului folosit în tradiția liturgică egipteană (fără Benedictus) și încadrarea lui perfectă în întregul anaforalei euharistice l-au făcut pe Sprinks să considere Siria și nu Egiptul ca locul de origine al Trisaghionului biblic, aceleași caracteristici unice ale Sanctusului egiptean l-au făcut pe Robert Taft să pledeze pentru originea egipteană a Trisaghionului biblic din anafora euharistică.

După o analiză amănunțită a principalelor pasaje scripturistice, patristice și cultice care conțin informații despre modul în care a fost folosit Sanctusul în diferitele zone geografice ale Răsăritului creștin (Palestina, Egipt, Capadocia, Mesopotamia) Taft definește cele două grupe mari de anaforale euharistice ce se disting prin structura Sanctusului pe care îl conțin:

a. Sanctusul folosit în Egipt și în Palestina are trăsături comune, lipsindu-i binecuvântarea finală din Mt 21,9, fiind vizibil influențat de teologia lui Origen și încadrându-se însă perfect în structura anaforalei euharistice, ca o introducere spre prima epicleză.⁵⁹⁰ Tradiția exegetică a Alexandriei și în mod special teologia lui Origen și-a lăsat amprenta asupra formei și interpretării Sanctusului în anafora euharistică. Introdus cu mare probabilitate în mijlocul secolului III, Trisaghionul biblic a fost văzut ca o revelare a Sfintei Treimi, căci cele două ființe sau cei doi Serafimi, care se disting de restul cetelor îngerești, sunt simboluri pentru Persoana Fiului și a Sfântului Duh, Care mijlocesc accesul credincioșilor la Dumnezeu Tatăl. Această interpretare a vizat în mod special erezia trinitară a lui Sabelie. Cu timpul, exegeza lui Origen al textului din Isaia 6, 3 va fi abandonată și anafora euharistică va menține doar relaționarea Trisaghionului la cele trei Persoane divine.⁵⁹¹

b. Capadocia și Siria au folosit un tip de Sanctus ce poartă amprenta tradiției iudeo-creștine primare. Acesta apare în textul anaforalei între rugăciunea de mulțumire pentru creație și narațiunea cuvintelor de instituire, amplasare ce a fost adesea privită de liturgiști

⁵⁸⁹ B. Spinks, *The Sanctus in the Eucharistic Prayer*, p. 116.

⁵⁹⁰ R. Taft, *The Interpolation of the Sanctus into the Anaphora: When and Where? A Review of the Dossier*, I, *OCP* 58 (1992), p. 83-121.

⁵⁹¹ Idem, p. 94.

ca nefiind adaptată ideatic contextului în care este menționat în anafora euharistică.⁵⁹² El conține o binecuvântare finală, care dintru începuturi a fost cea din Iez 3, 12, care mai apoi a fost înlocuită cu cea hristologică din Mt 21, 9, făcându-se astfel trecerea în unele texte euhologice spre rugăciunea de mulțumire pentru întreaga iconomie a mântuirii (Rugăciunea hristologică).

Pentru a explica diferența dintre cele două tipuri de Sanctus, cel egiptean și cel sirian, și în încercarea de a stabili locul unde a apărut pentru prima dată Trisaghionul biblic în anafora euharistică, Taft a propus trei soluții:

1. Cele două tipuri de Sanctus reflectă două tradiții liturgice distincte.

2. Sanctusul fără binecuvântarea finală [Benedictus] este de origine siriană. Egiptul a preluat acest tip de Sanctus și l-a adaptat propriei exegeze origeniste a textului biblic din Isaia 6, 3. Binecuvântarea finală nu a fost niciodată asimilată în anafora egipteană pentru a nu distruge unitatea structurală *pleni/vere-plenum/imple* a acesteia și astfel s-a născut un nou tip de Trisaghion.

3. Sanctusul fără Benedictus a fost prima dată introdus în anafora egipteană și astfel a fost preluat de tradiția liturgică palestiniană și de cea antiohiană. Odată cu inserarea lui în anafora din Antiohia i-a fost adăugată și binecuvântarea din Iez 3,12 imitând astfel Trisaghionul (Qedussah) binecuvântării Yotser din cultului sinagoga. Disputele dogmatice din secolele IV-V au dus la o schimbare și îmbogățire dogmatică a formularelor euhologice: Rugăciunea teologică din simplă mulțumire pentru creație devine o amplă doxologie și laudă adusă lui Dumnezeu cel Unul în Treime. În acest context a avut loc și o reinterpretare triadologică a Sanctusului. Vechea binecuvântare din Iez 3, 12 este înlocuită cu cea hristologică din Mt 21, 9. Aceste schimbări au fost mai apoi preluate și de Ierusalim, Capadocia și de toate celelalte regiuni care se aflau sub influența Antiohiei.⁵⁹³

Taft a respins din start prima variantă ca fiind absolut neverosimilă: “ideea că Sanctusul ar fi putut ajunge în mod independent, atât în Egipt, dar și altundeva, și ar fi încorporat în același loc al structurii textului euharistic... nu poate fi luată în serios.”⁵⁹⁴

⁵⁹² *Ibidem*, p. 114.

⁵⁹³ *Ibidem*, p. 115-116.

⁵⁹⁴ Taft se grăbește oarecum în a discredita ideea unor tradiții liturgice diverse ce au putut da foarte bine naștere unui Sanctus egiptean diferit de cel antiohian. Cercetarea liturgică mai nouă ține să vadă nu o uniformitate, ci mai curând o diversitate în cultul creștin al primelor secole în care improvizația a avut un rol determinant. A se vedea: Paul Bradshaw, *The Search for the Origins of Christian Worship*, 1992, p. 2-29; Idem, *The Homogenization of Christian Liturgy – Ancient and Modern...*, p. 9.

Cea de a doua soluție a fost cel puțin teoretic acceptată ca fiind posibilă de acest mare liturgist contemporan, însă ea a fost calificată ca fiind departe de adevărul istoric, căci anafora egipteană are trăsăturile caracteristice ale vechilor texte euhologice, iar o prelucrare mai târzie, cum ar fi eliminarea binecuvântării finale a Sanctusului, ar fi lăsat urme în textul euharistic.⁵⁹⁵

Pentru cea de a treia soluție, care postulează Egiptul ca locul de origine a Sanctusului, Taft a găsit argumente suficiente. Chiar dacă influența iudaică asupra cultului antiohian a fost certă și de necontestat și a dus la interpolarea Trisaghionului în anafora, pentru Taft *ideea* introducerii Sanctusului în textul euharistic a fost preluată din tradiția liturgică egipteană.

Două elemente în particular l-au condus pe Taft la această concluzie. În primul rând, Sanctusul originar antiohian a avut cu mare probabilitate dintru început binecuvântarea din Iez 3, 12, iar faptul că cele mai vechi texte euhologice egiptene *nu* conțin această binecuvântare arată că Egiptul nu a împrumutat Sanctusul din altă tradiție liturgică. În al doilea rând, integrarea perfectă a Sanctusului în structura anaforei egiptene și asocierea lui cu prima epicleză indică faptul că el a fost unul din elementele originare ale acestui text euharistic:

„În primul rând integrarea perfectă a Sanctusului fără binecuvântare în structura *pleni/vere-plenum/imple* a anaforei egiptene, comparativ cu încadrarea mai puțin reușită a Trisaghionului în textul altor anafore euharistice, mă face să înclin, cu toate că provizoriu, spre a da prioritate Egiptului, în acord cu Dix și cu alții.”⁵⁹⁶

Pe aceste baze, el concludă făcând următoarele precizări:

“Apariția timpurie și apoi tradiția constantă, a formei ireductibil distinctă a Sanctusului de tip egiptean fără binecuvântare, integrată deplin prin structura *pleni/vere-plenum/imple* în prima epicleză nativă egipteană care urmează imediat după Sanctus, indică o dată timpurie pentru integrarea Sanctusului în anafora euharistică de tip egiptean, posibil în a doua jumătate a secolului al III-lea sub Dionisie cel Mare... Astfel, Sanctusul a fost folosit în Egipt foarte devreme, probabil mai repede decât în orice alt loc, cu toate că acest lucru nu poate fi demonstrat. Structura Sanctusului egiptean fără binecuvântare denotă o influență a exegezei iudaice alexandrine mai curând decât a binecuvântării Yotser a cultului sinagogal, unde Sanctusul apare cu binecuvântarea Iez 3, 12. Devreme, cu siguranță pe la începutul secolului al IV-lea, Ierusalimul

⁵⁹⁵ R. Taft, *The Interpolation*, p. 116.

⁵⁹⁶ *Ibidem*, p. 118.

a preluat din Egipt Sanctusul fără Benedictus în anafora. În sfera de influență liturgică a Antiohiei, Sanctusul apare pe la mijlocul secolului al IV-lea poate mult mai devreme. Sub influența binecuvântării sinagogale Yotser, Benedictusul din Iez. 3, 12 este adăugat Sanctusului, și totul este inclus în rugăciunea de mulțumire pentru creație a textului euharistic. În secolul al IV-lea, polemica anti-ariană, mai întâi în Egipt, apoi în alte locuri, va duce la o reinterpretare trinitară a Sanctusului. În sfera antiohiană acest lucru, în schimb, a cauzat o încreștinare a binecuvântării din Iez 3,12 dând naștere alteia noi cea din Mt 21, 9. Cu toate că Ierusalimul va adopta eventual această inovație, binecuvântarea (Benedictus) nu a fost niciodată acceptată în Egipt, întrucât structura *pleni/vere-plenum/imple* omogenă a anaforalei o exclude a priori.⁵⁹⁷

D. Gabriele Winkler și repunerea în discuție a teoriei siriene

Una din contribuțiile importante ale lui Gabriele Winkler la evoluția cercetării liturgice contemporane o reprezintă analiza detaliată a Actelor apocrife ale Sfinților Apostoli,⁵⁹⁸ mult timp ignorate de către liturgiști dar care conțin însă mărturii prețioase despre cultul creștin primar fiind în măsură, după cum susține cercetătoarea de la Universitatea din Tübingen, de a da o nouă perspectivă de interpretare a ritualurilor de inițiere creștină,⁵⁹⁹ a rânduiei ceasurilor,⁶⁰⁰ a anului liturgic,⁶⁰¹ a originii anaforalei euharistice cu toate elementele ei componente.⁶⁰²

⁵⁹⁷ *Ibidem*, p. 119-121.

⁵⁹⁸ Despre importanța studierii Actelor apocrife ale Sfinților Apostoli pentru elucidarea originii și evoluției riturilor liturgice a se vedea: Gabriele Winkler, *Weitere Beobachtungen zur frühen Epiklese (den Doxologien und dem Sanctus)*, *Über die Bedeutung der Apokryphen für die Erforschung der Entwicklung der Riten*, OC 80 (1996) 177-200.

⁵⁹⁹ Idem, *Das armenische Initiationsrituale entwicklungsgeschichtliche und liturgievergleichende Untersuchung der Quellen des 3. bis 10. Jahrhunderts* (=OCA 217), Roma, 1982, p. 476 p.; Idem, *Zur frühchristlichen Tauftradition in Syrien und Armenien unter Einbezug der Taufe Jesu*, Würzburg, 1978, p. 281-306; Idem, *The original meaning of the prebaptismal anointing and its implications*, *Worship* 52 (1978), p. 24-45; Idem, *Confirmation or Chrismation? A Study in Comparative Liturgy*, *Worship* 58 (1984) p. 2-17. Ambele articole au fost reeditate în M. Johnson (ed.), *Living Water, Sealing Spirit: Readings on Christian Initiation*, Collegeville 1995, p. 58-81 și p. 202-218.

⁶⁰⁰ Idem, *New Study of the Early Development of the Office*, *Worship* 56 (1982) p. 27-35; Idem, *Das Offizium am Ende des 4. Jahrhunderts und das heutige chaldäische Offizium, ihre strukturellen Zusammenhänge*, *Ostkirchliche Studien* 19 (1970), p. 289-311; Idem, *Über die Kathedralvesper in den verschiedenen Riten des Ostens und Westens*, *Archiv für Liturgiewissenschaft* 16 (1974), p. 53-102.

⁶⁰¹ Idem, *Neue Überlegungen zur Entstehung des Epiphaniestes* (= Antrittsvorlesung 8. Nov. 1993), în: *Festschrift for Dr. Sebastian P. Brock* (= Aram 5 [1993]), p. 603-633; Idem, *Die Licht-Erscheinung bei der Taufe Jesu und der Ursprung des Epiphaniestes. Eine Untersuchung griechischer, syrischer, armenischer und lateinischer Quellen*, OC 78 (1994), p. 177-229.

⁶⁰² Idem, *Ein Beispiel liturgievergleichender Untersuchung: Philologische und strukturelle Anmerkungen zur Erforschung der Anamnese in den westlichen und östlichen Riten*, în: *Theologische Quartalschrift* 177 (1997), p. 293-305; Idem, *Zur Erforschung orientalischer Anaphoren in liturgievergleichender Sicht I: Anmerkungen zur Oratio post Sanctus und Anamnese bis Epiklese*, în: OCP 63 (1997), p. 363-420; Idem, *Zur Erforschung orientalischer Anaphoren in liturgievergleichender Sicht II: Das Formelgut der Oratio post*

Gabriele Winkler se ocupă în mod special de problema Trisaghionului biblic în două studii importante⁶⁰³ publicate în 1994 și în 1996, în care ea a încercat să demonstreze pornind de la Actele apocrife ale Sfântului Ioan că în tradiția liturgică siriană Sanctusul fără Benedictus a fost folosit în ritualul baptismal primar, de unde a pătruns în anafora euharistică ce însoțea și încununa aceste taine de inițiere. Gabriele Winkler este de părere că această “preluare” a Sanctusului în textul euharistic a avut loc în contextul modificării simbolisticii ungerii prebaptismale. La început ea semnifica asimilarea pneumatică în Persoana lui Hristos, iar mai apoi ea a ajuns să primească caracter purificator, pregătitor pentru primirea darului Sfântului Duh. Această schimbare a dus și la mutarea Sanctusului din ritualul prebaptismal în Liturghia euharistică. Winkler vede un astfel de “context baptismal” ca stând la originea introducerii Trisaghionului biblic în textul anaforalei euharistice în Siria, Capadocia, Palestina și în Apus.⁶⁰⁴

O analiză mult mai profundă a problematicii legate de introducerea Sanctusului în anafora euharistică a făcut-o cercetătoarea germană în magistralul ei studiu din anul 2002 dedicat acestei teme controversate.⁶⁰⁵ Întrebarea centrală de la care ea pornește în investigarea originii Trisaghionului biblic este cea pe care și Spinks și-a pus-o: Unde și cum supraviețuiește Sanctusul iudaic [Qedussa]?⁶⁰⁶ Primul text euharistic cunoscut care conține Trisaghionul biblic însă fără binecuvântarea finală este anafora Sfinților Apostoli

Sanctus und Anamnese sowie Interzessionen und die Taufbekenntnisse, în: G. Winkler – R. F. Taft (Eds.), *Acts of the International Congress Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (1872-1942)*, Roma 25-29 September 1998 (= *OCA* 265), Roma 2001, p. 407-493; Idem, *Zur Erforschung orientalischer Anaphoren in liturgievergleichender Sicht III: Der Hinweis auf "die Gaben" bzw. "das Opfer" bei der Epiklese*, în: A. Gerhards – K. Richter (eds.), *Das Opfer. Biblischer Anspruch und liturgische Feier* (= *Quaestiones Disputatae* 186), Freiburg, 2000, p. 216-233.

⁶⁰³ Idem, *Nochmals zu den Anfängen der Epiklese and des Sanctus im Eucharistischen Hochgebet*, *Theologische Quartalschrift* 74, 3 (1994), p. 214-231; Idem, *Weitere Beobachtungen zur frühen Epiklese (den Doxologien and dem Sanctus). Über die Bedeutung der Apokryphen für die Erforschung der Entwicklung der Riten*, *OC* 80 (1996), 177-200.

⁶⁰⁴ Idem, *Nochmals zu den...*, p. 230: “Din Cateheza mistagologică V,6 [a Sf. Chiril sau a urmașului său Ioan] Sanctusul apare în ritualul baptismal, însă nu la ungerea prebaptismală, ci în textul anaforalei euharistice ce încheie ritualurile de inițiere. Să fie oare aceasta în legătură cu faptul că în Ierusalimul acestui timp ungerea prebaptismală a primit caracter de exorcism și Sanctusul nu a mai putut fi integrat în această ungere prebaptismală?” În acest punct demonstrația riscă să devină neconvingătoare. De ce Sanctusul s-ar fi mutat direct în anafora și de ce în poziția imediat după mulțumirea pentru iconomia mântuirii? De asemenea, mult mai probabil trebuie să fie admisă o influență a textului liturgic asupra celui al ritualului baptismal, după cum postulează și ordinea logică a evoluției istorice a cultului creștin. Semnul de întrebare pus de cercetătoarea germană indică prudența cu care și-a afirmat punctul de vedere.

⁶⁰⁵ Idem, *Das Sanctus. Über den Ursprung und die Anfänge des Sanctus und sein Fortwirken* (= *OCA* 267), Roma, 2002, 281 p.

⁶⁰⁶ Winkler pune aceeași întrebare ca și Spinks însă se dezice de metoda de lucru a acestuia, ceea ce va duce și la rezultate puțin diferite a celor doi liturgiști. Winkler, *Das Sanctus...*, p. 6.

Addai și Mari datată a fi din secolul II-III.⁶⁰⁷ Vrând însă să chestioneze cum și unde a fost folosit Sanctusul înainte de această primă atestare a lui într-un text euhologic, Winkler a analizat unele scrieri pseudoepigrafice ale Vechiului Testament, precum: prima și a doua carte a lui Adam, Testamentul lui Avraam și Isaac, cărțile apocrife ale lui Enoh, arătând că ele menționează un tip de Sanctus, care în genere denotă o fuziune între Trisaghionul iudaic [Qedussa] și cel folosit în anafora euharistică creștină.⁶⁰⁸ O deosebită importanță a fost acordată analizei străvechilor anaforale etiopiene care și ele conservă Sanctusul într-o formă foarte apropiată de cea folosită în cultul iudaic.⁶⁰⁹

Principalele rezultate ale cercetării făcute de Gabriele Winkler pot fi rezumate sintetic astfel:

1. Pentru cercetătoarea germană originea Sanctusului trebuie să fie căutată în tradiția liturgică siriană, căci prima mențiune sigură despre folosirea Trisaghionului biblic în textul euharistic o oferă anafora siriană a Sfinților Apostoli Addai și Mari. Sanctusul acestui formular euhologic nu conține binecuvântarea finală, după cum și în tradiția cultică iudaică Trisaghionul apare cu și fără Benedictus. Meritul mare al lui Gabriele Winkler este de a fi cercetat sistematic folosirea Trisaghionului în cultul iudaic arătând că Sanctusul și Benedictusul alcătuiesc o unitate, căci Serafimii cântă cântarea întreit sfântă (Is 6, 3) iar Heruvimii indentificați cu ființele (*Hayyot*) din Iez 10 aduc binecuvântare Celui Atotputernic (Iez 3, 12). Cultul iudaic a cunoscut însă și variante ale acestui Trisaghion biblic menționând uneori doar pasajul din Is 6, 3 fără a aminti pe cel din Iez 3, 12.

Același spectru poate fi întâlnit și în cultul creștin. Qedussa, o combinație a celor două pasaje biblice din Is 6, 3 și Iez 3, 12, a fost preluată pentru prima dată în anafora

⁶⁰⁷ Ediția critică a textului acestei anafora euharistice a fost făcută de W. F. Macomber, *The Oldest Known Text of the Anaphora of the Apostles Addai and Mari*, OCP 32 (1966), p. 335-371; A se vedea de asemenea: Idem, *Anaphora of the Apostles*, p. 72-88; Idem, *The Maronite and Chaldean Version of the Anaphora of the Apostles*, OCP 37 (1971), p. 55-83; Idem, *A Theory of the Origins of the Syrian, Maronite and Chaldean Rites*, OCP 39 (1973), p. 235-247; Idem, *A History of the Chaldean Mass, Worship* 51 (1977), p. 523-536; H. Engberding, *Urgestalt, Eigenart und Entwicklung eines altantiochenischen Eucharistischen Hochgebetes*, OC 29 (1932), p. 32-48; Idem, *Zum anaphorischen Fürbittgebet der ostsyrischen Liturgie der Apostel Addaj and Mar(j)*, OC 41 (1957), p. 102-124 [ambele articole fac o comparație între anafora Apostolilor Addai și Mari și cea maronită a lui Petru, numită și Șarar]; B. D. Spinks, *Addai and Mari – the Anaphora of the Apostles: A Text for Students* (GLS 24, Nottingham 1980); Idem, *The Original Form of the Anaphora of the Apostles: A Suggestion in the Light of Maronite Sharar*, *Ephemerides Liturgicae* 91 (1977), p. 146, 161; B. Botte, *L'anaphore chaldéenne des apôtres*, OCP 15 (1949), p. 259-276; Idem, *Problèmes de l'anaphore syrienne des apôtres Addai et Mari*, *L'Orient Syrien* 10 (1965), p. 89-106; D. WEBB, *La liturgie nestorienne des apôtres Add et Mari dans la tradition manuscrite*, în: *L'eucharistie d'Orient et d'Occident II* (Lex Orandi 47, Paris, 1970), p. 25-49; J. Magne, *L'anaphore nestorienne dite d'Addée et Mari et l'anaphore maronite dite de Pierre III. Étude comparative*, OCP 53 (1987), p. 107-158.

⁶⁰⁸ Winkler, *Das Sanctus...*, p. 174.

⁶⁰⁹ *Ibidem*, p. 128-143.

euharistică a Siriei răsăritene și anume în ambele forme: cu și fără binecuvântarea finală. Dacă anafora Sfinților Apostoli Addai și Mari se limitează doar a aminti pasajul din Is 6, 3, ea totuși conține o “binecuvântare” a Numelui ce premerge cântarea îngerească, după cum apare și în unele texte euhologice iudaice și siriene.⁶¹⁰ Astfel, în opinia lui Winkler lipsa binecuvântării finale (Benedictus) în tradiția liturgică egipteană nu este un indiciu al vechimii Sanctusului folosit în anaforalele egiptene.

2. Pe baza studiului vechilor anaforale etiopiene Winkler a demonstrat faptul că de aceeași vechime se bucură și menționarea Sanctusului împreună cu Benedictus. În cazul anaforalei etiopiene a Sfinților Apostoli binecuvântarea finală nu conține exclamația: “Osanna întru cei din înălțime” din Mt 21, 9, iar *acest fapt* constituie indiciul vechimii ei, nu lipsa menționării binecuvântării finale (Benedictus).⁶¹¹ Cuvintele de instituire sunt inserate în anaforalele etiopiene între Sanctus și Benedictus, ceea ce arată că ele au fost adăugate mai târziu.⁶¹²

3. Evoluția în timp a anaforalelor euharistice nu a dus la impregnarea unui caracter hristologic doar binecuvântării finale, ci întregului Sanctus, după cum indică anaforalele etiopiene care asociază Sanctusul mărturisirii de credință referitoare la Întrupare.⁶¹³

4. Asemănările și elementele comune ale tradiției siriene și etiopiene privitoare la folosirea Sanctusului în anafora euharistică sunt pentru Gabriele Winkler “indicii care vorbesc mai curând de o origine siriană decât egipteană a Sanctusului.” În opinia ei “întrebarea nu se pune unde poate fi situată geografic originea Sanctusului, ci mai curând unde Qedussa iudaică mai poate fi găsită. Cea mai veche formă a Sanctusului cunoscută, cea din anafora siriană a Sfinților Apostoli Addai și Mari, cu toate că nu are încă adresarea la persoana a II-a, este foarte aproape de textul din Is 6, 3. Qedussa iudaică, constând din Is 6, 3 + Iez 3, 12 poate fi regăsită cel mai bine în textele euhologice etiopiene.”

Studiile lui Gabriele Winkler reprezintă un pas înainte făcut de cercetarea liturgică în elucidarea originii Sanctusului în anafora euharistică. Totuși, dintr-un punct de vedere ortodox, câteva remarci critice pot fi făcute. În primul rând, evidențele manuscriselor analizate trebuie mereu corelate cu datul Tradiției și puse în acord cu acesta. Textele apocrife sunt o sursă de cunoaștere a tradiției cultice primare, însă nu trebuie să fie

⁶¹⁰ *Ibidem*, p. 102, 107-108, 112, 168.

⁶¹¹ *Ibidem*, p. 167.

⁶¹² *Ibidem*, p. 168.

⁶¹³ *Ibidem*.

supralicitate. Este puțin probabil, însă nu imposibil ca Sanctusul să fi intrat în textul anaforalei euharistice din rânduiala ungerii prebaptismale, cum se exprimase inițial Gabriele Winkler. Evidențele istorice arată a fi existat mai curând o influență a Sinaxei euharistice asupra rânduiei celorlalte Taine, decât invers. A priori însă nu poate fi exclusă și ipoteza lui Winkler, însă Maxwell Johnson ține în studiul său din anul 2000 să își exprime rezerva față de această opinie: “...acceptând posibila mutare a Sanctusului din contextul ungerii prebaptismale într-o poziție postbaptismală, nu ar fi mai logic ca Sanctusul în noile condiții să fie asociat mai curând în contextul duhovnicesc al ungerii postbaptismale decât în anafora?”⁶¹⁴

Concluzii finale

Deși nu s-a ajuns la un consens privitor la originea Sanctusului în anafora euharistică, părerile liturgiștilor fiind încă împărțite, totuși câteva observații generale pot fi făcute:

1. Majoritatea liturgiștilor consideră că Trisaghionul biblic ar fi o adăugire făcută textului anaforalei euharistice în secolele III-IV. Cu toate acestea însă, în unele texte euhologice, Sanctusul pare a fi o parte componentă a nucleului original, ceea ce duce la presupunerea că inițial datorită rolului mare pe care improvizația l-a jucat în cultul primelor veacuri a existat o varietate de “modele” de texte euharistice și nu doar un singur arhetip original din care au derivat toate Liturghiile cunoscute astăzi.⁶¹⁵ Aceasta este și explicația de ce nu toate vechile Liturghii cunoscute conțin Trisaghionul biblic. Anaforalele fără Sanctus precum Tradiția apostolică a lui Ipolit și Testamentum Domini sunt mărturii ale unor vechi tradiții liturgice în care Sanctusul nu a fost introdus.

2. Improvizația și caracterul oral al cultului creștin al primelor veacuri a făcut ca și anaforalele care conțin Trisaghionul biblic să fie diferite între ele, reflectând în esență două mari tipuri sau tradiții: cea egipteană și cea siriană.

În Egipt, Sanctusul nu conține binecuvântarea finală (Benedictus) și este perfect încadrat în structura *pleni/vere* – *plenum/imple* a textului euharistic, așa cum apare ea în Liturgia Sfântului Marcu și în cea a lui Serapion de Thmuis. Acest fapt militează pentru o

⁶¹⁴ M. Johnson, *The Origins of the Anaphoral Use of the Sanctus...*, p. 437.

⁶¹⁵ P. Bradshaw, *The Search for the Origins of Christian Worship*, New York, Oxford, 1992, p. 157.

posibilă dată timpurie a adoptării Sanctusului în tradiția liturgică egipteană, în vremea fixării în scris a textului euharistic. Cu toate că nu poate demonstra acest lucru, Robert Taft este de părere că Sanctusul a fost introdus în Egipt pentru prima dată în textul euharistic, iar ideea introducerii lui în Liturghia altor provincii, ar proveni tot din tradiția cultică egipteană.

În Siria, mai precis în partea ei de răsărit, cultul creștin a fost dintru început mult influențat de cel iudaic. Astfel se explică și faptul că cea mai veche atestare (certă!) a folosirii Sanctusului în textul euharistic apare în anafora siriacă a Sfinților Apostoli Addai și Marji ce a fost datată ca provenind din secolul III, având însă rădăcini ce coboară până în secolul II. Sanctusul acestui formular euhologic nu conține binecuvântarea finală, după cum și în tradiția cultică iudaică Trisaghionul poate să apară și cu, dar și fără Benedictus.

Pe baza studiului vechilor anafore etiopiene Winkler a demonstrat faptul că de aceeași vechime se bucură și menționarea Sanctusului împreună cu Benedictus.

3. Deși nu există un consens în definirea originii Sanctusului în anafora, totuși trebuie subliniat faptul că în mod cert contextul cultic iudaic în care a apărut și s-a dezvoltat creștinismul primar a lăsat urme în tradiția liturgică a Bisericii primelor veacuri. Elemente din cultul sinagogal au fost preluate, au fost prelucrate și adaptate la noua realitate eshatologică a cultului creștin, însă comunitățile primare nu s-au simțit obligate de a adopta sau a folosi aceste formulare euhologice iudaice, dovadă fiind modul diferit în care în fiecare regiune au fost receptate, adoptate și folosite aceste elemente ale cultului iudaic, ceea ce explică și diversitatea dintru început a anaforelor euharistice.

Un astfel de element preluat de Biserica primară a fost și Trisaghionul biblic (Qedussa) ce foarte devreme a pătruns în Liturghia creștină, fie cu sau fără Benedictus. Tradiția liturgică locală a fiecărei regiuni a dictat modul în care a fost integrat sau nu Trisaghionul biblic în textul euharistic creștin. În unele regiuni, precum Egiptul și Siria, el a fost foarte devreme acceptat devenind parte componentă a textului euharistic, în altele însă Trisaghionul a fost introdus mai târziu în secțiunea de mulțumire a anaforei euharistice. Doar astfel pot fi explicate cele două mari tipuri de Sanctus ce apar în textele euhologice cunoscute până în prezent.

4. Sanctusul a cunoscut o evoluție în decursul timpului. La origini el a fost adresat lui Dumnezeu Tatăl, ca și întregul text al anaforei. Toate celelalte accente trinitare sau

hristologice aduse Trisaghionului biblic sunt adăugiri făcute mai târziu. În mijlocul secolului IV polemica antiariană a dus mai întâi în Egipt, iar mai apoi și în celelalte provincii ale Răsăritului ortodox la o interpretare trinitară a Sanctusului. În Antiohia însă și în zonele ei de influență precum Capadocia a avut loc o interpretare hristologică a Sanctusului ce a adus cu sine și înlocuirea în Benedictus a pasajului din Iez. 3, 12 cu cel din Mt. 21, 9.

TABELA II
TEXTUL COMPARAT AL RUGĂCIUNII HRISTOLOGICE

	Textul grec al versiunii egiptene (Äg)	Textul versiunii armene (Arm)	Textul versiunii siriene (Syr)	Textul grec al versiunii bizantine (Byz)	
96				Cu aceste fericite Puteri,	96
97				Stăpâne, Iubitorule de oameni,	97
98				și noi păcătoșii strigăm	98
99				și grăim:	99
100	Sfânt, sfânt, sfânt ești	Sfânt, sfânt, sfânt ești	Căci Sfânt	Sfânt	100
101	cu adevărat, Doamne	cu adevărat, Doamne	cu adevărat	cu adevărat și Preasfânt,	101
102	Dumnezeul nostru	Dumnezeul nostru			102
103		Și nu este măsură a măreției	și nu este măsură măreției	și nu este măsură măreției	103
104		Sfințeniei Tale,	sfințeniei Tale,	sfințeniei Tale,	104
105			și drept ești întru toate lucrurile Tale,	și drept ești întru toate lucrurile Tale,	105
106		căci cu dreptate și cu adevărată	căci cu dreptate și cu judecată	căci cu dreptate și cu judecată	106
107		judecată ne-ai adus nouă toate acestea	adevărată ne-ai adus	adevărată ne-ai adus	107
108			toate;	toate;	108
109	Cel ce ne-ai zidit pe noi	Cel ce ai zidit pe om	căci zidind pe om,	căci zidind pe om,	109
110	și	lut din pământ și	luând țărână din pământ, și	luând țărână din pământ, și	110
111		cu chipul lui Dumnezeu cinstindu-l,	cu chipul Tău cinstindu-l,	cu chipul Tău, Dumnezeule, cinstindu-l,	111
112	ne-ai pus pe noi în raiul	l-ai pus în raiul	l-ai pus în raiul	l-ai pus în raiul	112
113	desfătării,	desfătării, spre viața nemuritoare	desfătării, viață fără de moarte	desfătării, viață fără de moarte și	113
114		[și] desfătarea		desfătare de veșnice bunătăți	114
115		de bunătăți întru paza	întru paza poruncilor Tale	întru paza poruncilor Tale	115
116		poruncilor Tale, făgăduindu-i	i-ai făgăduit	i-ai făgăduit	116
117		lui slavă mai multă a-i da;	lui.	lui.	117
118	dar călcând porunca Ta	Dar călcând porunca Ta,	Dar neascultându-Te	Dar neascultându-Te	118
119		adevăratul Dumnezeu,	pe Tine, Dumnezeu,	pe Tine, adevăratul Dumnezeu,	119
120	prin	și	Care l-ai făcut pe dânsul și	Care l-ai făcut pe dânsul și	120
121	amăgirea șarpelui	amăgirii înșelăciunii șarpelui	amăgirii șarpelui	amăgirii șarpelui	121
122	și căzând noi din	supunându-se și dat fiind morții pentru	supunându-se și dat fiind morții	supunându-se și dat fiind morții	122
123	viața cea veșnică	păcatele lor	pentru păcatele lui,	pentru păcatele sale proprii,	123
124	și izgonindu-ne	în judecata Ta cea dreaptă,	l-ai izgonit pe dânsul	l-ai izgonit pe dânsul	124
125	din	i-ai izgonit pe ei din	în judecata Ta cea dreaptă, Dumnezeule,	în judecata Ta cea dreaptă, Dumnezeule,	125
126	raiul desfătării	din raiul desfătării	din raiul desfătării	din rai	126
127		în lumea aceasta și	în lumea aceasta și	în lumea aceasta și	127
128		s-au întors iarăși în	l-ai întors pe acesta iarăși în	l-ai întors pe acesta în	128
129		pământul din care au fost luați.	pământul din care a fost luat, rânduindu-i	pământul din care a fost luat, rânduindu-i	129
130			lui mântuirea cea din naștere din nou,	lui mântuirea cea din naștere din nou,	130

131			cea întru însuși Hristosul Tău.	131
132	nu ne-ai părăsit pe noi	Însă nu i-ai	Căci nu ai trecut cu vederea	132
133	până în sfârșit,	lăsat din mână	zidirea Ta până în sfârșit,	133
134		Dumnezeule bun,	pe care ai făcut-o, Bunule, nici nu ai vrut	134
135			să lași în pieirea de tot	135
136			făptura Ta,	136
137	ci	ci cu mila și harul	ci	137
138		Unuia Născut Fiului Tău		138
139		prin naștere din nou ai înnoit		139
140	mereu	zidirea Ta și în multe chipuri	le-ai cercetat	140
141	ne-ai cercetat pe noi	ai cercetat făpturile Tale	în multe chipuri pentru	141
142			îndurările milei Tale;	142
143				143
144			le-ai cercetat	144
145			pentru îndurarea milei Tale.	145
146			Ai gândit să ne aduci	146
147			prin naștere din nou	147
148			la viața pe care am pierdut-o;	148
149			Dar fiindcă mergeam în rătăcire,	149
150			ne-ai căutat Tu	150
151			în nespuse feluri și	151
152			ne-ai chemat în multe chipuri	152
153			dintru început. Tu ai făcut	153
154			ca în neamurile trecute	154
155	prin sfinții Tăi prooroci,	prooroci ai trimis,	adevărului Tău;	155
156			prooroci ai trimis,	156
157		ai făcut	ce ne-au vestit mântuirea ce avea să fie;	157
158		minuni felurite din neam în neam	ai făcut	158
159		prin sfinții Tăi,	prin sfinții Tăi	159
160		care în neamul lor		160
161		au bineplăcut	care din fiecare neam	161
162		Dumnezeirii Tale.	au bineplăcut Ție,	162
163				163
164			semne și minuni,	164
165			prin care ai dat mărturie	165
166			că ei sunt slujitorii	166
167			puterii Tale;	167
168				168
			grăitu-ne-ai	
			nouă prin gura proorocilor,	
			slujitorii Tăi,	
			mai înainte vestindu-ne	

169				mântuirea ce avea să fie;	169
170		Lege ne-ai dat spre ajutor,	Lege ne-ai dat spre ajutor,	Lege ne-ai dat spre ajutor,	170
171		îngeri ai pus păzitori.	îngeri ai pus păzitori.	îngeri ai pus păzitori.	171
172	și în zilele acestea	Iar când a venit plinirea vremii,	Iar când a venit plinirea vremii,	Iar când a venit plinirea vremii,	172
173	mai de pe urmă, Te-ai arătat	ne-ai grăit	ne-ai grăit	ne-ai grăit	173
174	nouă, celor ce ședeam întru întuneric	nouă	nouă	nouă	174
175	și în umbra morții,				175
176	prin Unul-Născut	prin Unul-Născut	prin însuși	prin însuși	176
177	Fiul Tău, Domnul și Dumnezeuul	Fiul Tău,	Fiul Tău,	Fiul Tău,	177
178	și Mântuitorul nostru Iisus Hristos,				178
179		prin Care și veacurile le-ai făcut,	prin Care și veacurile le-ai făcut,	prin Care și veacurile le-ai făcut,	179
180		Care fiind strălucirea	Care fiind strălucirea	Care fiind strălucirea	180
181		slavei și chipul	Slavei Tale și chipul	slavei și chipul	181
182		Ipostasului Tău și purtând	Ipostasului Tău și purtând	Ipostasului Tău și purtând	182
183		toate cu cuvântul puterii Sale,	toate cu cuvântul puterii Sale,	toate cu cuvântul puterii Sale,	183
184		nu răpire a socotit	nu răpire a socotit	nu răpire a socotit	184
185		a fi asemenea lui Dumnezeu	a fi asemenea Ție, lui Dumnezeu	a fi asemenea Ție, lui Dumnezeu	185
186		și Tatăl, ci, Dumnezeu fiind mai înainte	ci, Dumnezeu fiind mai înainte	și Tatăl, ci, Dumnezeu fiind mai înainte	186
187		de veci, pe pământ S-a arătat și cu	de veci, pe pământ S-a arătat și cu	de veci, pe pământ S-a arătat și cu	187
188		oamenii a petrecut;	oamenii a petrecut;	oamenii a petrecut;	188
189		și	și în chipul lui Dumnezeu fiind,	și	189
190			S-a smerit pe Sine chip de rob		190
191	Care din Duhul Sfânt și		Luând și din Sfântul Duh și		191
192	din	din	din	din	192
193	Sfânta Fecioara Maria întrupându-se,	Sfânta Fecioară întrupându-Se,	Sfânta Fecioară Maria întrupându-Se,	Sfânta Fecioară întrupându-Se,	193
194		chip		S-a smerit pe Sine, chip	194
195	și înomenindu-se,	de rob luând, asemenea	asemenea	de rob luând, asemenea	195
196		facându-Se	facându-Se	facându-Se	196
197		smeritului nostru trup, ca să ne facă	smeritului nostru trup, ca să ne facă pe noi	smeritului nostru trup, ca să ne facă pe noi	197
198		pe noi asemenea trupului	asemenea chipului	asemenea chipului	198
199		slavei Sale.	slavei Sale.	slavei Sale.	199
200		Căci de vreme ce prin om	Căci de vreme ce prin om	Căci de vreme ce prin om	200
201		a intrat păcatul	a intrat păcatul	a intrat păcatul	201
202		în lume și prin păcat	în lume și prin păcat	în lume și prin păcat	202
203		moartea, prin bunăvoirea Ta și	moartea, a binevoit	moartea, a binevoit	203
204		voința [Ta], Unul-Născut Fiul Tău,	Unul-Născut Fiul Tău,	Unul-Născut Fiul Tău,	204
205		Dumnezeu fiind, Cel ce este în sânul	Cel ce este în sânul Tău,	Cel ce este în sânurile Tale,	205
206		Tău, al Tatălui, născut din	Tată, să Se nască din	Dumnezeule și Tată, să Se nască din	206

207		Femeie	femeie,	femeie, din Sfânta Născătoare de	207
208				Dumnezeu și pururea Fecioara Maria,	208
209		a osândit	facându-Se sub Lege, ca să osîndească	facându-Se sub Lege, ca să osîndească	209
210		păcatul în trupul [Său].	păcatul în trupul Său,	păcatul în trupul Său,	210
211		pentru ca cei	pentru ca noi, cei	pentru ca cei	211
212		morți întru Adam să învieze	morți întru Adam să înviem	morți întru Adam să învieze	212
213		în Hristos .	în Hristos Tău.	întru însuși Hristosul Tău.	213
214		Și El s-a înălțat de pe pământul aceasta,	Și viețuind El în lumea aceasta,	Și viețuind El în lumea aceasta,	214
215	ne-a arătat nouă	dându-ne poruncă de viață	dându-ne	dându-ne	215
216	căile mântuirii	dătătoare și mântuitoare,	porunci de mântuire,	porunci de mântuire,	216
217		scoțându-ne	scoțându-ne pe noi	scoțându-ne pe noi	217
218		din rățacirea închinării la idoli,	din rățacirea idolilor,	din rățacirea idolilor,	218
219		ne-a adus la cunoașterea Ta,	ne-a adus la cunoașterea Ta,	ne-a adus la cunoașterea Ta,	219
220		a adevăratului Dumnezeuului nostru,	a adevăratului Dumnezeu și Tată,	a adevăratului Dumnezeu și Tată,	220
221	dăruindu-ne nașterea din nou				221
222	cea de sus, din apă și din Duh și				222
223	ne-a făcut	agonisindu-ne	agonisindu-ne	agonisindu-ne	223
224	pe noi Sieși popor ales	pe noi Sieși popor ales,	pe noi Sieși popor ales,	pe noi Sieși popor ales,	224
225		ca împărăție, ca preoție	împărăție preotească,	preoție împărătească,	225
226		ca neam sfânt și curățindu-ne	popor ales, și curățindu-ne	neam sfânt și curățindu-ne	226
227		pe noi prin apa sfintei spălări	pe noi prin apă	pe noi prin apă	227
228	sfințindu-ne pe noi cu	și sfințindu-ne cu	și sfințindu-ne cu	și sfințindu-ne cu	228
229	Sfântul Duh.	Sfântul Duh,	Sfântul Duh,	Sfântul Duh,	229
230	Și iubind pe ai Săi				230
231	în lumea aceasta, S-a dat	S-a dat	S-a dat	S-a dat	231
232	pe Sine preț de răscumpărare	pe Sine	pe Sine schimb	pe Sine schimb	232
233	morții ce împărătea peste noi,	morții, și a	morții,	morții,	233
234		eliberat pe toți cei amenințați de moarte			234
235	sub care eram ținuți	întru care eram ținuți și legați,	întru care eram ținuți,	întru care eram ținuți,	235
236	fiind vânduți sub păcatele noastre	din cauza păcatelor noastre	fiind vânduți sub păcat	fiind vânduți sub păcat	236
237	și coborând	și a coborât	și pogorându-Se,	și pogorându-Se,	237
238	prin Cruce în	în	prin Cruce	prin Cruce	238
239	iad	iad prin trupul Său	în iad,	în iad,	239
240		prin moartea pe cruce			240
241		ca să plinească	ca să plinească	ca să plinească	241
242		prin Sine toate	toate ale Sale,	toate prin Sine, a nimicit durerile	242
243	a înviat	și a înviat	și înviind	morții și înviind	243
244	din morți a treia zi.	a treia zi	după trei zile	a treia zi	244

245		și cale făcând oricărui trup	și cale făcând oricărui trup	și cale făcând oricărui trup	245
246			la învierea cea din morți, [și]	la învierea cea din morți, [și]	246
247		fiindcă nu era cu puțință	fiindcă nu era cu puțință	fiindcă nu era cu puțință	247
248		a fi ținut sub stricăciune	a fi ținut sub stricăciune	a fi ținut sub stricăciune	248
249		începătorul vieții, s-a făcut	începătorul vieții, s-a făcut	începătorul vieții, s-a făcut	249
250		începătură celor adormiți,	începătură celor adormiți,	începătură celor adormiți,	250
251		întâi-născut din morți,	întâi-născut din morți, ca să fie	întâi-născut din morți, ca să fie	251
252		ca să se facă începător	El însuși începătorul	El însuși începătorul tuturor	252
253	și înălțându-Se la ceruri	întru toate;	și suindu-Se	și suindu-Se	253
254	a șezut		la ceruri a șezut	la ceruri a șezut	254
255	de-a dreapta Ta, a Părintelui,	a șezut	de-a dreapta slavei	de-a dreapta slavei	255
256	hotărând ziua răsplătirii	de-a dreapta slavei	întru înălțime.	întru înălțime.	256
257	în care se va arăta	întru înălțime.			257
258	ca să judece lumea cu dreptate și	Care iarăși va să vină	Care iarăși va să vină	Care iarăși va să vină	258
259	să răsplătească	să răsplătească	să răsplătească	să răsplătească	259
260	fiecăruia după faptele	fiecăruia după faptele	fiecăruia după faptele	fiecăruia după faptele	260
261	sale.	sale.	sale.	sale.	261
262	Și ne-a lăsat nouă	Și ne-a lăsat nouă	Și ne-a lăsat nouă	Și ne-a lăsat nouă	262
263	această mare taină	aduceri aminte de patima Sa cea	aduceri aminte de patima Sa cea	aduceri aminte de patima Sa cea	263
264	a credinței.	mântuitoare, acestea pe care le-am pus	mântuitoare, acestea pe care le-am pus	mântuitoare, acestea pe care le-am pus	264
265		înainte.	înainte, după	înainte, după	265
266			porunca Lui.	poruncile Lui.	266

3. RUGĂCIUNEA HRISTOLOGICĂ SAU POST SANCTUS

Toate anaforalele de tip sirian conțin între Trisaghionul biblic și narațiunea cuvintelor de instituire o amplă rugăciune de mulțumire adusă Sfintei Treimi pentru dragostea arătată în împlinirea întregii economii a mântuirii neamului omenesc, iar amintirea în textul euharistic a principalelor acte ale operei de restaurare a toate în Hristos nu este doar un prilej de mulțumire, ci conferă acestor acte o eficiență eshatologică prin permanenta lor actualizare în Sfânta Liturghie.

Anaforaua euharistică se arată și în acest punct a fi împlinirea a ceea ce tradiția cultică iudaică a prefigurat doar. Amintirea în textele euhologice iudaice a minunilor făcute de Dumnezeu poporului Său nu era nu era doar un motiv de binecuvântare și de jertfă de laudă (*zebah todah*) aduse Creatorului, ci mai ales un prilej de cerere a ajutorului Celui Preaînalt, o garanție a păstrării legământului Său cu poporul ales, un gaj al împlinirii făgăduințelor făcute de Iahve aleșilor Săi. Astfel, cea de a doua secțiune a binecuvântării după cină (*birkhat ha mazon*) era consacrată mulțumirii aduse lui Dumnezeu pentru pământul făgăduinței, pentru dăruirea legii și a legământului cu poporul Său, și pe baza acestei anamneze a mirabilia Dei era formulată cererea de împlinire a promisiunilor făcute, de venirea lui Mesia și de întemeierea Împărăției lui Dumnezeu. A lăuda și a invoca, a adora și a cere, a mulțumi, a implora, se arătau a fi acte complementare, relevând un unic raport între om și Dumnezeu și definind o comuniune între un “Tu” – viu, iubitor, personal, al lui Dumnezeu, infinit în iubirea Sa – și un “tu” al omului mereu recunoscător.

Biserica creștină nu s-a simțit obligată să preia cu strictețe nici structura, nici vocabularul textelor cultice iudaice, ci a reformulat și a dat valențe noi schemei generale euhologice: “binecuvântare – mulțumire – cerere”, atât de des folosită în rugăciunea poporului ales. Binecuvântarea a fost sublimată și asimilată mulțumirii care a devenit astfel tema centrală a anaforalei euharistice și premisa formulării mai apoi a cererii de prefacere a darurilor. Mulțumirea pentru faptele mântuitoare ale Fiului împlinite din bunăvoința Tatălui și desăvârșite prin lucrarea Sfântului Duh este însă în textul anaforalei nu doar o simplă anamneză pe baza căreia se cere ceva, ci ea face prezentă prin celebrarea euharistică Realitatea eshatologică a eonului celui nou, ducând la actualizarea continuă și neîntreruptă a întregii economii a mântuirii în sânul pleromei eclesiale.

Anaforalele de tip vest sirian redau în Rugăciunea hristologică sau Post Sanctus într-un mod variat taina cea mare a mântuirii neamului omenesc. Miguel Arranz a încercat să sistematizeze textele euharistice vest siriene în funcție de tema principală pe care ele o conțin. El a identificat trei teme biblice în jurul cărora pot fi grupate textele euhologice vest siriene.⁶¹⁶

1. Tema trimeriei Fiului lui Dumnezeu în lume pentru mântuirea neamului omenesc, așa cum apare ea descrisă în Gal 4, 4 și în Evanghelia de la Ioan în general, alcătuiește ideea centrală anaforalei Sfântului Iacob și a altor texte euhologice dependente de ea.

2. Tema dragostei lui Dumnezeu manifestată prin Jertfa Fiului Său venit în lume, având ca fundamentare biblică pasajul din Ioan 3, 16, a inspirat anafora Sfântului Ioan Gură de Aur.

3. Tema descoperirii lui Dumnezeu prin Fiul Său întrupat ce se regăsește în debutul Epistolei către Evrei este dominantă în anafora Sfântului Vasile cel Mare și în alte texte euharistice înrudite cu ea.

Arranz a definit și o a patra categorie de texte euharistice care nu depinde de nici un text biblic, conținând o sinteză a Gal 4, 4 și Ioan 3, 16, însă nu o menționează în concluziile sale ca una ce nu este semnificativă.

Clasificarea propusă de Arranz este valoroasă prin sublinierea leitmotivurilor care pot fi întâlnite în anaforalele euharistice de tip antiohian, însă ea nu poate fi absolutizată, căci descrierea tainei mari a mântuirii în Hristos în toate etapele ei este adesea făcută printr-o varietate de pasaje biblice cu tematică diversă. Accente ce corespund unor pasaje biblice hristologice consacrate pot fi întâlnite în mulțumirea ce se aduce lui Dumnezeu pentru iubirea manifestată în iconomia mântuirii, însă o încercare de grupare a textelor euharistice pe aceste criterii este o sarcină dificilă, ce riscă să simplifice și să uniformizeze bogăția de expresie a acestor textelor euharistice, care adesea, așa cum este cazul și anaforalei Sfântului Vasile cel Mare în diferitele ei variante, folosesc cel puțin două din pasajele biblice considerate de Arranz ca nuclee care au generat apariția anaforalelor antiohiene.⁶¹⁷

⁶¹⁶ Miguel Arranz, *L'économie du Salut dans la prière Post-Sanctus des anaphores de type antiochéen*, Maison – Dieu 106 (1972), p. 46-75.

⁶¹⁷ Obiecții la clasificarea propusă de Arranz pot fi găsite la John R.K. Fenwick, *The Anaphoras of St. Basil and St. James. An Investigation into their Common Origin* (=OCA 240), Roma, 1992, p. 107-109.

Misterul negrăit al iubirii divine arătat prin jertfa de răscumpărare a Fiului lui Dumnezeu întrupat este descris în versiunea bizantină a textului euharistic atribuit Sfântului Vasile cel Mare printr-o serie de pasaje biblice ingenios îmbinate ce alcătuiesc un poem liturgic de o frumusețe unică. Căderea omului în păcat este relatată prin texte din psalmi și din cartea Facerii, apoi împlinirea economiei mântuirii prin pregătirea omenirii, prin întruparea Fiului lui Dumnezeu prin jertfa, învierea, înălțarea și a doua sa venire sunt zugrăvite printr-un mozaic de texte biblice ale Epistolelor pauline către Filipeni, Romani, Efeseni și Evrei. Viziunea teologică creată este impresionantă: opoziția cuplurilor păcat – moarte și viața – răscumpărare este elementul central pe care se construiește toată mulțumirea adusă în Liturghie pentru iubirea lui Dumnezeu arătată prin Jertfa Noului Adam. Este remarcabil modul în care Sfântul Vasile cel Mare a știut să asocieze în textul liturgic teme mari a vieții, create și restaurate în Hristos, cea a cunoașterii, a descoperirii Adevărului în persoana Mântuitorului, ceea ce constituie o dovadă a faptului că marele sfânt părinte nu a vrut doar să îmbogățească teologic și biblic un text euharistic, ci mai ales să îl aducă la plenitudinea și frumusețea Euharistiei primare.⁶¹⁸

Schematic, pentru a putea fi analizat, textul Rugăciunii hristologice poate fi divizat în următoarele secțiuni:

1. Sfînțenia și dreptatea lui Dumnezeu, sursă a toate darurile făcute omului (II, 96-108)
2. Crearea omului (II, 109-117)
3. Căderea în păcat (II, 118-132)
4. Pregătirea lumii pentru venirea Mântuitorului (II, 132-171)
5. Plinirea vremii – Restaurarea a toate în Hristos (II, 172-266)
 - a. Persoana Mântuitorului și nespusa chenoză a Întrupării (II, 172-199)
 - b. Împlinirea mântuirii neamului omenesc: viața pământească, jertfa, învierea, înălțarea, a doua venire a Mântuitorului, sfînțirea prin apă și prin Duh (II, 200-266).

⁶¹⁸ Louis Bouyer, *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, Tournai, 1966, p. 289.

Într-o primă parte a acestui capitol vor fi analizate comparativ, pe baza studiului lui H. Engberding,⁶¹⁹ textul rugăciunii post-sanctus, așa cum apare el în cele patru versiuni ale anaforei Sfântului Vasile cel Mare, identificând în acest mod atât pasajele lor comune, precum și cele adăugate sau eliminate în decursul timpului. Într-o a doua parte, vor fi raportate aceste texte euharistice la scrierile marelui părinte capadocian pentru a se putea stabili astfel în ce măsură paternitate vasiliană poate fi atribuită fiecărei din cele patru versiuni ale acestei anafore.

⁶¹⁹ *Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie, Textgeschichtliche Untersuchungen und kritische Ausgabe* (=Theologie des christlichen Ostens 1), Münster, 1931, p. 38-56.

3.1 ANALIZA COMPARATĂ A TEXTULUI RUGĂCIUNII HRISTOLOGICE DIN CELE PATRU VERSIUNI ALE ANAFORALEI SFÂNTULUI VASILE CEL MARE

Rugăciunea Post-Sanctus este secțiunea cea mai vastă a acestui text euharistic ce a fost analizată în studiul comparativ al lui Engberding și, după cum era de așteptat, rezultatele cercetării liturgistului german confirmă ipotezele enunțate până în acest punct al studiului său: Textul arhetipului **Ω** diferă de textul egiptean **Äg** printr-o serie de adăugiri biblice cu pronunțat caracter teologic, care poartă amprenta gândirii Sfântului Vasile cel Mare.

Rezultatele analizei lui Engberding vor fi chestionate însă critic în a doua parte a acestui capitol, în care anaforele atribuite Sfântului Vasile cel Mare vor fi raportate la scrierile acestuia. Cu rezervă va fi tratat punctul de vedere al monahului benedictin privind evoluția unilaterală a textului euharistic de la simplu la complex, precum și cel privitor la paternitatea textului egiptean **Äg**.

Semnificativ este faptul că un pasaj întreg din Rugăciunea hristologică este conținut în relatarea lui Faust din Bizanț din lucrarea sa „Povestirile epice ale lui P'awstos Buzand” [*Buzandaran Patmut'iwkn*'], putând fi un termen de control în analiza evoluției textului euharistic.⁶²⁰ De asemenea, anaforaua conținută în manuscrisul de la Louvain debutează cu ultima parte a Rugăciunii Post-Sanctus, iar compararea ei cu formularul euhologic egiptean **Äg** poate furniza informații prețioase cu privire la paternitatea vasiliană a anaforalei atribuite Sfântului Vasile cel Mare în tradiția cultică egipteană.

Rugăciunea hristologică va fi analizată pe secțiuni pentru a putea fi surprinse în cadrul unor pasaje bine delimitate care sunt diferențele textuale, care sunt posibilele elemente origine și care sunt cele adăugate mai târziu.

1. Sfințenia și dreptatea lui Dumnezeu, sursă a toate darurile făcute omului (II, 96-108)

Această secțiune de început, care face trecerea de la Sanctus la textul propriu-zis al Rugăciunii hristologice, conține câteva diferențe de text notabile între cele patru versiuni

⁶²⁰ O analiză comparativă a textului versiunii armene cu cel al fragmentului reprodus de Faust din Bizanț poate fi găsită la Charles Renoux în *L'anaphore arménienne de Saint Gregoire L'Illuminateur*, în Bernard Botte (ed.), *Eucharisties d'Orient et d'Occident*, vol 2 (=Lex Orandi 47), Paris, 1970, p. 93-97 și la Erich Renhart, *Die älteste armenische Anaphora. Einleitung, kritische Edition des Textes und Übersetzung*, în Idem, Jasmine Dum-Tragut (eds.), *Armenische Liturgien. Ein Blick auf eine ferne christliche Kultur*, Graz-Salzburg 2001, p. 194-199; A se vedea de asemenea: Nina Garsoian, *Ps. P'awstos. Buzandaran Patmut'iwkn' (The Epic Histories), also known as Patmut'iwkn Hayoc' (History of Armenia), attributed to P'awstos Buzandac'i. A facsimile reproduction by Nina G. Garsoian*, Delmar, NY, 1984; Idem, *L'église arménienne et le grand schisme d'Orient* (=Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 574 - Subs. 100), Louvain, 1999; Idem, *The Epic Histories attributed to P'awstos Buzand (Buzandaran Patmut'iwkn')* (= Harvard Armean Texts and Studies 8), Cambridge, MA 1989.

ale anaforalei Sfântului Vasile cel Mare. **Äg** și **Arm** încep prin propoziția: “Sfânt, sfânt, sfânt ești Doamne Dumnezeu nostru” [ἅγιος ἅγιος ἅγιος εἰ ἀληθῶς, κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν] II, 100, considerată de Engberding ca fiind începutul original al textului euharistic,⁶²¹ pe care însă arhetipul **Ψ** (**Syr** și **Byz**) l-a simplificat mult, folosind o singură dată adjectivul “sfânt” și eliminând și adresarea “Doamne Dumnezeu nostru”. În cazul textului bizantin (**Byz**) excizia din această frază de început poate fi explicată prin inserția pasajului introductiv din II, 96-99: “Cu aceste fericite Puteri, Stăpâne, Iubitorule de oameni, și noi păcătoșii strigăm și grăim” [Μετὰ τούτων τῶν μακαρίων δυνάμεων Δέσποτα φιλόανθρωπε καὶ ἡμεῖς οἱ ἁμαρτωλοὶ βοῶμεν καὶ λέγομεν], ce are menirea de a face o trecere elaborată de la cântarea îngerească din finalul Rugăciunii teologice la mulțumirea și lauda credincioșilor pentru faptele minunate săvârșite de Dumnezeu noului său popor ales din Rugăciunea hristologică. Engberding este de părere că introducerea aceasta a fost încorporată anaforalei Sfântului Vasile cel Mare în epoca bizantină, putând fi găsită și în Liturgia Sfântului Ioan Gură de Aur.⁶²²

Dreptatea și sfințenia lui Dumnezeu sunt sursa și cauza a tot binele făcut omului și aceasta este tema introductivă a anaforalei euharistice. Textul celor patru versiuni o surprind și o nuanțează în mod diferit. Versiunea egipteană este sobră, conținând doar întreita repetare a adjectivului “sfânt” ce trimite la pasajul biblic din Isaia 6, 3, iar cea armeană extinde expunerea, adăugând o parafrază din Psalmul 144, 5 pentru a accentua măreția sfințeniei lui Dumnezeu: “și nu este măsură a sfințeniei Tale” [καὶ οὐκ ἔστιν μέτρον τῆς μεγαλοπρέπειας τῆς ἁγιωσύνης σου]⁶²³, pe când cea siriacă și cea bizantină merg un pas mai departe folosind o citare literală din Psalmul 144, 13: “și drept ești întru toate lucrurile Tale” [καὶ ὁσιος ἐν πᾶσιν τοῖς ἔργοις σου] pentru a accentua și a preciza și mai mult tema introductivă a textului euharistic. Adăugirile din II, 103-108 pe care **Arm**, **Syr** și **Byz** le conțin comparativ cu **Äg** sunt o prelucrare și o extindere progresivă, făcută în etape, a textului

⁶²¹ H. Engberding, *Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie*, p. 38. Folosirea întreită a adjectivului “sfânt” nu este un element al tradiției liturgice egiptene, căci anafora Sfântului Marcu nu conține o astfel de repetiție, ci este unul original al textului euharistic pre-vasilian.

⁶²² *Ibidem*, p. 38. Aici este încă o dovadă a faptului insuficient subliniat de Engberding că textul arhetipului **Ω** s-a născut atât din adăugiri, cât și din excizii.

⁶²³ Textul exact al psalmului 144, 5 este acesta: “Măreția slavei sfințeniei Tale vor grăi și minunile Tale vor istorisi” [τὴν μεγαλοπρέπειαν τῆς δόξης τῆς ἁγιωσύνης σου λαλήσουσιν καὶ τὰ θαυμάσιά σου διηγῶνται].

original și relevă încă o dată mai mult sensul evoluției anaforalei euharistice de la simplu la complex, de la parafraze la citări biblice exacte.⁶²⁴

2. Crearea omului (II, 109-117)

La fel ca și în Rugăciunea teologică, trecerea de la o secțiune la alta este atent făcută și în Rugăciunea hristologică. Textul versiunilor **Arm**, **Syr** și **Byz** nu se mulțumesc doar a afirma că dreptatea și sfințenia lui Dumnezeu sunt sursa a tot binele făcut omului, ci și motivează această afirmație în II, 106-108, printr-o expresie cu caracter generalizant care însă deschide perspectiva enumerării tuturor etapelor iconomiei mântuirii neamului omenesc: “căci cu dreptate și judecată adevărată ne-ai adus toate (acestea)” [ὅτι ἐν δικαιοσύνῃ καὶ κρίσει ἀληθινῇ (ταῦτα) πάντα ἐπήγαγες ἡμῖν].

Secțiunea în care este descrisă crearea și starea primordială a omului debutează în **Äg** și **Arm** II, 109 prin propoziția relativă: “Cel Care ne-ai făcut pe noi” [ὅς ἐπλασας ἡμᾶς], considerată de Engberding ca fiind originală, apărând doar în aceste două versiuni străvechi ale anaforalei Sfântului Vasile cel Mare, pe când în arhetipul **Ψ** (**Syr** și **Byz**) această propoziție a fost transformată într-un participiu legat prin γάρ de ceea ce îi urmează, conferind astfel textului un plus de suplețe stilistică.

Adresarea: “Doamne Dumnezeu nostru” din **Äg** II, 101-102 pe care arhetipul **Ψ** nu o mai conține este de asemenea originală, căci fără ea propoziția relativă menționată mai sus nu ar avea subiect. Cel care a revizuit textul euharistic primar nu doar a introdus noi pasaje biblice prin care să fundamenteze noua viziune teologică, ci a și omis fraze și expresii originare pentru a o putea exprima mai bine.

Crearea omului este descrisă într-un registru verbal aproape identic în toate cele patru versiuni ale acestui text euharistic. **Äg** o face într-o manieră mai concisă și sobră, iar **Arm**, **Syr** și **Byz** într-un mod mai amplu, inserând în schema textului egiptean o serie de expresii biblice pentru a nuanța astfel narațiunea. Dacă în **Äg** obiectul întregii expunerii este pronumele personal “noi” [ἡμᾶς], trăsătură pe care Engberding o consideră ca aparținând textului original,⁶²⁵ în arhetipul **Ω** (**Arm**, **Syr** și **Byz**) el este redat prin substantivul în acuzativ “pe om” [τὸν ἄνθρωπον], care în II, 110 este asociat expresiei “luând țărână din pământ” [χοῦν λαβὼν ἀπὸ τῆς γῆς], așa cum apare în Facere 2,7: “I-a făcut Dumnezeu pe om [luând] țărână din pământ” [ἐπλασεν ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον χοῦν ἀπὸ τῆς

⁶²⁴ H. Engberding, *Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie...*, p. 39.

⁶²⁵ *Ibidem*, p. 39.

γῆς].⁶²⁶ Pe parcursul întregului text al arhetipului **Ω** narațiunea este oarecum depersonalizată în descrierea omului ca “obiect” al economiei mântuirii, nefolosindu-se un pronume personal [ῥῆμας], ci mai curând unul demonstrativ [αὐτόν] dintr-o vădită dorință de a da sobrietate expunerii. Pe de altă parte însă, textul versiunii siriene și bizantine (**Syr** și **Byz**) comparativ cu cel armean (**Arm**) personalizează la maxim adresarea făcută lui Dumnezeu:

II, 111: **Arm**: “și cu chipul lui Dumnezeu l-ai cinstit pe el” [καὶ εἰκόني Θεοῦ τιμήσας αὐτόν]

Syr și **Byz**: “cu chipul *Tău*, [Dumnezeule] l-ai cinstit pe el” [καὶ εἰκόني τῇ σῇ ὁ Θεὸς τιμήσας αὐτόν]

Aceste adresări vădesc o dorință evidentă de a reliefa prin folosirea unor pronume personale mărirea și cinstea ce se cuvine Persoanelor divine și ele constituie una din caracteristicile arhetipului **Ψ** pe care Engberding le-a definit ca fiind un element secundar.⁶²⁷

Toate cele patru versiuni folosesc verbul “a pune” [τιθεῖμι] pentru a descrie așezarea omului în raiul desfătării, cu diferența doar a folosirii aoristului [ἔθου] în **Äg** și a perfectului [τέθεικας] în **Arm**, **Syr** și **Byz**. Se pare că forma ἔθου nu i s-a părut Sfântului Vasile cel Mare a fi una clasică și de aceea a operat această schimbare, extinzând mai apoi în II, 113-117 descrierea stării primordiale prin expresii ce corespund interesului său teologic-speculativ.⁶²⁸

3. Căderea în păcat (II, 118-132)

Fondul ideatic al acestei secțiuni este comun tuturor celor patru versiuni. Ceea ce **Äg** exprimă concis și kerigmatic, arhetipul **Ω** amplifică și nuanțează. Astfel, în II, 118 particula adversativă δέ a textului egiptean este înlocuită în **Arm**, **Syr** și **Byz** cu ἀλλά pentru a exprima și mai acut contrastul dintre bunătatea lui Dumnezeu și nemulțumirea omului:

II, 118-121 **Äg**: “călcând însă porunca ta prin amăgirea șarpelui” [παράβάντας δὲ τὴν ἐντολὴν σου διὰ τῆς ἀπάτης τοῦ ὄφεως].

II, 118-121 **Arm**: “*Dar* călcând porunca Ta, adevăratul Dumnezeu, și amăgirii înșelăciunii șarpelui supunându-se”

⁶²⁶ Textul arhetipului **Ω** a introdus și participiul λαβών comparativ cu pasajul din Facere 2, 7 pentru a face mai fluentă expunerea.

⁶²⁷ H. Engberding, *Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie*, p. 40. Și în alte pasaje precum: II, 116, 181, 185, 219 această caracteristică poate fi observată în **Syr** și **Byz**.

⁶²⁸ *Ibidem*, p. 41.

[ἀλλὰ παραβάντας δὲ τὴν ἐντολὴν σου τοῦ ἀληθινοῦ Θεοῦ καὶ
τῇ ἀπάτῃ des Lugs τοῦ ὄφεως ὑπαχθέντας].⁶²⁹

II, 118-121 **Syr** și **Byz**: “*Dar neascultându-Te pe Tine [adevăratul Dumnezeu],
Care l-ai făcut pe dânsul și amăgirii șarpelui supunându-se*”

[ἀλλὰ παρακούσαντά σου τοῦ ἀληθινοῦ Θεοῦ τοῦ κτίσαντος
αὐτὸν καὶ τῇ ἀπάτῃ τοῦ ὄφεως ὑπαχθέντα].

Expresia: “călcând porunca Ta” [παραβάντας δὲ τὴν ἐντολὴν σου] din **Äg** și **Arm**, considerată de Engberding ca originală,⁶³⁰ este în **Syr** și **Byz** reformulată și stilizată prin omiterea repetării substantivului “poruncă” amintit deja în II, 116 [τηρήσει τῶν ἐντολῶν] și prin introducerea unui nou participiu: “neascultând” [παρακούσαντα] la numărul singular și nu la plural. Arhetipul **Ψ** va folosi singularul cu consecvență până la sfârșit, căci “obiectul” întregii economii a mântuirii este omul în general, făcând astfel mai abstractă și mai sobră expunerea.

De asemenea, din dorința de a sublinia încă o dată mai mult contrastul mare dintre dragostea Creatorului și nemulțumirea omului, arhetipul **Ω** a introdus în adresarea adusă lui Dumnezeu din II, 119 și expresia: “adevăratul Dumnezeu” căreia în **Syr** și **Byz** i se va mai adăuga și participiul substantivat: “Cel Ce l-ai făcut pe el” [τοῦ κτίσαντος αὐτὸν].

Analiza ultimelor rânduri ale acestei secțiuni indică încă o dată mai mult modul în textul egiptean a fost revizuit și îmbogățit. Expresia conținută în **Äg** II, 122-123: “căzând noi din viața cea veșnică” [ἐκπεσόντας ἡμᾶς ἐκ τῆς αἰωνίου ζωῆς] este complet reformulată în **Arm**, **Syr** și **Byz** pe baza pasajelor biblice din Efes 2,1 și 2,5 prin introducerea a două participii “supunându-se” [ὑπαχθέντα] și “dat fiind morții” [νεκρωθέντα] ce sunt asociate unui dativus causae: “pentru păcatele sale proprii” [τε αὐτὸν τοῖς οἰκείοις (αὐτοῦ **Byz**), (ἐαυτῶν **Arm**), (ἐαυτοῦ **Syr**) παραπτώμασιν], tocmai pentru a accentua astfel și mai mult gravitatea păcatului și urmările lui.

Este un exemplu elocvent care indica faptul că prelucrarea textului egiptean nu a constat doar în adăugiri dogmatice îmbrăcate în limbaj biblic, ci și în excizii și în reformulări din nou și stilizări ale aceleași idei exprimate în **Äg** într-o manieră simplă, kerigmatică.⁶³¹

⁶²⁹ Textul versiunii armene conține în acest pasaj o dublare printr-un sinonim a substantivului “amăgire” [ἀπάτῃ], redat de Engberding prin “înșelăciune” sau “minciună” [Lug].

⁶³⁰ *Ibidem*.

⁶³¹ Engberding remarcă faptul că în acest pasaj este vorba de o prescurtare și apoi de o reformulare a textului egiptean, însă nu insistă asupra lui. Prelucrarea unei anafore euharistice nu poate fi un simplu proces

Din aceeași dorință de stilizare a textului euharistic în acest pasaj revizorul a eliminat din **Byz** II, 126 atributul substantival: “al desfătării” [τῆς τροφῆς], un element original al tuturor celor patru versiuni, dat fiind faptul că fusese deja menționat nu cu mult înainte în II, 112-113.⁶³²

Un element ce se regăsește doar în **Syr** și **Byz**, însă care lipsește din **Arm**, este participiul “οἰκονομῶν” pe care Engberding îl socotește ca fiind specific gândirii Sfântului Vasile cel Mare, datorită accentului pus în scrierile sale pe lauda ce se cuvine a fi adusă lui Dumnezeu pentru întreaga economie a mântuirii.⁶³³

4. Pregătirea lumii pentru venirea Mântuitorului (II, 132-171)

Purtarea de grijă constantă a lui Dumnezeu pentru omul căzut prin neascultare și pregătirea lumii pentru venirea Mântuitorului este ideea centrală comună textului celor patru versiuni din II, 132-171. Și la nivelul acestei secțiuni textul egiptean se arată a fi cel care a fost prelucrat prin adăugiri teologice și biblice pentru a da naștere arhetipului **Ω**, însă, în același timp, diferențe remarcabile pot fi descoperite chiar și între **Arm**, **Syr** și **Byz** care se datorează unor influențe secundare.

Debutul acestei secțiuni conține în II, 132 pentru fiecare versiune a textului euharistic un alt verb pentru a descrie pronia neîntreruptă a lui Dumnezeu pentru făptura Sa cea căzută. În **Ăg** apare verbul: “nu ne-ai părăsit” [οὐκ ἀπέρριψας ἡμᾶς], în **Syr**: “nu ai trecut cu vederea” [οὐ γὰρ παρεῖδες] iar în **Byz**: “nu Te-ai întors” [οὐ γὰρ ἀπεστράφης]⁶³⁴ care au o oarecare echivalență semantică, însă este greu de

de evoluție unilaterală, de adăugire, ci el a fost cu certitudine unul în care s-au făcut și excizii ale unor expresii care mai apoi au fost reformulate în noul text euharistic.

⁶³² *Ibidem*, p. 43. Pe bună dreptate Engberding observă pe baza lipsei lui τῆς τροφῆς atât din textul siriac al lui Masius [M], cât și din **Byz**, precum și pe baza faptului că *byz arm* și textul siriac al lui Ignatius Rahmani [R] au introdus propoziția: “și l-ai izgonit pe el” [καὶ ἐξέβαλες αὐτόν] în fața complementului circumstanțial: “din raiul” [ἐκ παραδείσου], că au existat pe lângă cele patru versiuni mari ale acestei anafore euharistice și diferite forme combinate.

⁶³³ *Ibidem*, p. 44. Engberding consideră că textul armean [**Arm**] are în acest pasaj o lacună pentru că nu menționează acest participiu, pe când **Syr** și **Byz** îl conțin datorită faptului că Sfântul Vasile cel Mare atât de mult îl accentuează în scrierile sale.

⁶³⁴ Textul versiunii armene conține în II, 132 verbul: “nu ai lăsat din mână”, în mod vizibil o influență secundară datorată probabil specificului limbii armene.

stabilit care este din ele este cel original.⁶³⁵ Verbul folosit de **Byz** pare a fi cel mai recent, fiind preluat din Ps 88, 47.⁶³⁶

Obiectul acțiunii verbale este în **Äg** pronumele personal de persoana a I-a plural “noi”: “nu ne-ai părăsit pe noi” [οὐκ ἀπέρριψας ἡμᾶς] pe care arhetipul **Ω** a știut din nou să îl reformuleze teologic în expresia: “zidirea Ta, pe care ai făcut-o” [τὸ πλάσμα σου εἰς τέλος ὃ ἐποίησας] în care în **Byz** se intercalează și o determinare temporală: “până în sfârșit” [εἰς τέλος] socotită de Engberding ca fiind originară, căci ea apare atât în **Äg**, **Syr** și **Byz**, sugerând perpetua asistență și grijă a lui Dumnezeu pentru făptura cea căzută.⁶³⁷

Conform unei vădite intenții de expunere teologică și biblică a istoriei mântuirii neamului omenesc, arhetipul **Ω** introduce în II, 134 adjectivul în vocativ: “bunule” [Θεὲ ἀγαθὲ] ca adresare adusă lui Dumnezeu, pentru ca mai apoi, în II, 134-136 să reia din nou ideea afirmată în propoziția din II, 132: “căci nu te-ai întors de la zidirea Ta” reformulându-o: “nici n-ai uitat lucrurile mâinilor Tale” [οὐδὲ ἐπελάθου ἔργων χειρῶν σου] pentru a sublinia încă odată mai mult îndelunga răbdare și nespusa iubire a Creatorului arătată în pregătirea lumii pentru venirea Mântuitorului.

Conjuncția adversativă “însă” [ἀλλὰ] din II, 137 ce urmează unei duble negații [οὐ γάρ... οὐδέ] introduce descrierea propriu-zisă etapelor economiei mântuirii vechi-testamentare accentuând în același timp opoziția tranșantă dintre păcatul neascultării ce a adus moartea și separarea de Ziditorul a toate și iubirea lui Dumnezeu ce aduce viața prin Jertfa Noului Adam.

Textul egiptean se limitează doar la a menționa lucrarea proorocilor prin care Dumnezeu a cercetat zidirea Sa: “mereu ne-ai cercetat pe noi prin sfinții Tăi prooroci” II, 155: [διὰ παντὸς ἐπεσκέψω ἡμᾶς διὰ τῶν ἁγίων σου προφητῶν], pe când **Arm**, **Syr** și **Byz** amintesc în II, 155-177 toate etapele proniei dumnezeiești vechi testamentare: trimiterea profeților, minunile făcute prin sfinți, darea legii, trimiterea de ajutor îngeresc, vestirea prin prooroci a mântuirii ce urma să fie apoi împlinită prin venirea în lume a Fiului lui Dumnezeu. Enumerarea lor în textul arhetipului **Ω** este făcută în stil retoric prin juxtapunerea unui șir de propoziții principale scurte, având ca predicat un verb al mișcării

⁶³⁵ *Ibidem*, p. 44.

⁶³⁶ “Până când, Doamne, te vei întoarce până în sfârșit...” [ἕως πότε, κύριε, ἀποστρέψεις εἰς τέλος].

⁶³⁷ *Ibidem*, p. 44. Este interesant de remarcat faptul rămas nesesizat de Engberding că expresia “până în sfârșit” considerată ca originară este una biblică, fiind menționată chiar în Ps 88, 47.

la timpul aorist. Ceea ce textul egiptean afirmă scurt și kerigmatic, arhetipul **Ω** amplifică teologic într-un limbaj biblic remarcabil.

Verbului “ai cercetat” [ἐπεσκέψω] ce este comun tuturor celor patru versiuni și care a aparținut cu siguranță textului original, i se asociază în **Äg** adverbul temporal “mereu” [διὰ παντός], considerat de Engberding ca original,⁶³⁸ pentru a sugera neîncetată purtarea de grijă a lui Dumnezeu pentru făptura Sa. Pentru a întări această idee, textul bizantin a transformat acest adverb sub influența pasajului biblic din Evrei 1,1 în: “în multe chipuri” [πολυτρόπως] asociindu-i și expresia: “pentru îndurările milei Tale” [διὰ σπλάγχχνα ἐλέους σου] ce provine din Lc 1, 78.

De remarcat este faptul că textul armean poziționează în fața verbului ἐπεσκέψω un întreg pasaj, probabil un produs al tradiției cultice locale (II, 137-139) ce reia aceleași idei exprimate în **Syr** și **Byz**, pe când cel siriatic inserează după verbul mai sus amintit (II, 143-154) o descriere mai vastă a modului în care Dumnezeu a pregătit în Vechiul Testament mântuirea omului căzut.

Expresiei din **Äg** II, 155: “prin sfinții Tăi prooroci” [διὰ τῶν ἁγίων σου προφητῶν], socotită de Engberding ca fiind originală,⁶³⁹ îi corespunde cizelata formulare din **Arm**, **Syr** și **Byz** II, 155: “prooroci ai trimis” [προφήτας ἐξαπέστειλας], ce amintește de II Cronici 36,15: “Domnul Dumnezeu... a trimis [cuvânt] prin mâna proorocilor”⁶⁴⁰. Stilul retoric distins al revizorului textului egiptean poate fi ușor recunoscut și aici: arhetipul **Ω** a trebuit să reformuleze expresia “prin sfinții Tăi prooroci” [διὰ τῶν ἁγίων σου προφητῶν] pentru a evita o repetiție deranjantă, căci în II, 159 **Arm**, **Syr** și **Byz** imediat după expresia “prooroci ai trimis” a introdus propoziția “ai făcut minuni prin sfinții tăi” [ἐποίησας δυνάμεις διὰ τῶν ἁγίων σου].

Textul versiunii siriene nu se mărginește doar a aminti de trimiterea proorocilor, ci în II, 156-157 precizează mai îndeaproape conținutul propovăduirii trimișilor lui Dumnezeu: “profeți ai trimis, mai înainte vestindu-ne mântuirea ce avea să fie” [προφήτας ἐξαπέστειλας, προκαταγγέλλοντας ἡμῖν τὴν μέλλουσαν ἔσεσθαι σωτηρίαν·].

⁶³⁸ *Ibidem*, p. 45.

⁶³⁹ *Ibidem*, p. 46.

⁶⁴⁰ Textul complet din 2 Cronici 36, 15 este acesta: “și a trimis devreme Domnul Dumnezeul părinților lor [cuvânt] prin mână proorocilor, trimițând pe îngerii Săi, pentru că îi era milă de poporul Său și de lăcașul Său.” [καὶ ἐξαπέστειλεν κύριος ὁ θεὸς τῶν πατέρων αὐτῶν ἐν χειρὶ προφητῶν ὀρθρίζων καὶ ἀποστέλλων τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ, ὅτι ἦν φειδόμενος τοῦ λαοῦ αὐτοῦ καὶ τοῦ ἁγιάσματος αὐτοῦ]

Același pasaj din **Syr** II, 156-157 apare și în textul bizantin abia în II, 166-169, cu diferența doar că participiul verbului προκαταγγέλλειν se referă nu la prooroci, ci la Dumnezeu însuși: “grăitu-ne-ai nouă prin gura proorocilor, slujitorii Tăi, mai înainte vestindu-ne mântuirea ce avea să fie” [ἐλάλησας ἡμῖν διὰ στόματος τῶν δούλων σου τῶν προφητῶν προκαταγγέλλων ἡμῖν τὴν μέλλουσάν σε σῶσαι σωτηρίαν].

Engberding a fost de părere că acest pasaj din textul bizantin este un element secundar, căci reprezintă o repetare și aprofundare pe baza textului din Lc 1,70 și Apoc 3,18 a ideii afirmate în II, 155: “prooroci ai trimis”. Prin urmare, textul siriac pare a oferi poziția originală a acestui scurt pasaj.⁶⁴¹

Toate elementele componente ale acestei enumerații a economiei mântuirii vechi testamentare: 1. prooroci ai trimis, 2. ai făcut minuni prin sfinții Tăi, care au bineplăcut Ție 3. lege ai dat spre ajutor, 4. îngeri ai pus păzitori, sunt cu certitudine “vasiliene”, după cum a demonstrat B. Capelle, și ele pot fi socotite ca fiind originare în textul arhetipului **Ω**.⁶⁴²

5. Plinirea vremii – Restaurarea a toate în Hristos (II, 172-266)

Începând cu II, 172 până la sfârșitul Rugăciunii hristologice, textul anaforalei euharistice atribuite Sfântului Vasile cel Mare conține în toate cele patru versiuni ale ei o lungă secțiune ce descrie venirea în lume a Fiului lui Dumnezeu și împlinirea mântuirii neamului omenesc în toate etapele ei: jertfa de pe Cruce, învierea, înălțarea, și trimiterea Sfântului Duh. Datorită faptului că textul arhetipului **Ω** inserează în debutul acestei secțiuni o vastă descriere prin pasaje biblice a Persoanei Mântuitorului și a chenozei Sale (II, 172-199), iar abia mai apoi descrie modul în care El a împlinit întreaga economie a mântuirii (199-266), două părți mari pot fi identificate din punct de vedere structural în această ultimă secțiune a Rugăciunii post-Sanctus:

I. Persoana Mântuitorului și nespusa chenoză a Întrupării (II, 172-199)

Dacă textul egiptean are puține elemente care să facă directă referire la Persoana Fiului lui Dumnezeu, limitându-se doar la a descrie opera Sa de mântuire, arhetipul **Ω** suplinește această lipsă, descriind pe cel de al doilea Ipostas al Sfintei Treimi în cea mai

⁶⁴¹ *Ibidem*, p. 46.

⁶⁴² Bernard Capelle, *Les liturgies “basiliennes” et saint Basile* (=Bibliothèque du Muséon 47), Louvain, 1960, p. 58-60.

desăvârșită manieră teologică posibilă, printr-un mozaic de citate biblice în care accentul cade în mod deosebit asupra tainei Întrupării.

Toate cele patru versiuni ale anaforalei Sfântului Vasile cel Mare conțin în primele rânduri ale acestei secțiuni o determinare temporală preluată din Sfânta Scriptură:

Äg II, 172: “și în zilele acestea mai de pe urmă” [καὶ ἐπ’ ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων] – o preluare exactă a expre din Evrei 1, 2.

Arm, Syr, Byz II, 172: “Iar când a venit plinirea vremii” [ὅτε δὲ ἦλθεν τὸ πλήρωμα τῶν καιρῶν] – o folosire a pasajului biblic consacrat din Gal 4, 4.

Care din aceste două expresii este cea originală este greu de stabilit, ambele redând cu exactitate un text menționat în Sfânta Scriptură și, prin urmare, pot fi adăugiri ulterioare. Engberding ține însă să acorde prioritate expresiei folosite în textul egiptean, căci cea uzitată în arhetipul **Ω** este în strânsă conexiune cu lunga inserție din II, 173-190 ce apare doar în **Arm, Syr** și **Byz** și care accentuează mai mult importanța plinirii vremii în ansamblul întregii iconomii a mântuirii.⁶⁴³

Verbul folosit în ambele cazuri este diferit: în **Äg** II, 173 apare verbul: “Te-ai arătat” [ἐπεφάνης], iar în **Arm, Syr** și **Byz** verbul “ai grăit” [ἐλάλησας]. Engberding crede că primul dintre ele este cel original, fiind mai puțin teologic-speculativ, pe când cel de al doilea fiind unul secundar, ca unul ce introduce în rândurile II, 176-179 un pasaj inspirat din Evrei 1, 2.⁶⁴⁴ Însă și verbul ἐπεφάνης prefățează în textul egiptean un pasaj preluat din Lc 1, 79: “Te-ai arătat nouă, celor ce ședeam întru întuneric și în umbra morții” [ἐπεφάνης ἡμῖν τοῖς ἐν σκότει καὶ σκιᾷ θανάτου καθημένοις]⁶⁴⁵. Pentru a putea sublinia vechimea verbului utilizat de textul egiptean, Engberding susține că la origini a existat doar acest verb care a atras cu sine și restul pasajului biblic din Lc 1, 79. Astfel, în opinia sa devine explicabil faptul de ce arhetipul **Ω** înlocuind verbul ἐπεφάνης cu ἐλάλησας, a pierdut și restul pasajului din Lc 1, 79.⁶⁴⁶

⁶⁴³ *Ibidem*, p. 47. Conform principiului 7 un pasaj care stă în legătură strânsă cu părți care nu sunt originare, poate fi și el catalogat ca nefiind original.

⁶⁴⁴ *Ibidem*, p. 47. Aceeași aplicare a principiului 7 îl face pe Engberding să califice ca secundar verbul ἐλάλησας.

⁶⁴⁵ Textul scripturistic exact este: “ca să lumineze pe cei ce șed întru întuneric și în umbra morții” [ἐπιφᾶναι τοῖς ἐν σκότει καὶ σκιᾷ θανάτου καθημένοις].

⁶⁴⁶ *Ibidem*, p. 48. Desigur, aceasta opinie este discutabilă. Engberding recurge la această soluție, neluând în calcul în mod constant și posibilitatea ca și textul egiptean să fi ajuns în Egipt ca o primă revizuire

În II, 176-177 din nou poate fi întâlnită o secțiune comună tuturor celor patru versiuni ale anaforalei Sfântului Vasile cel Mare în care textul versiunii egiptene este mai amplu decât cel al celorlalte versiuni:

Äg II, 176-177: “prin Unul-Născut Fiul Tău, Domnul și Dumnezeu și Mântuitorul nostru Iisus Hristos” [διὰ τοῦ μονογενοῦς σου υἱοῦ, κυρίου δὲ καὶ Θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ]

Arm II, 176-177: “prin Unul-Născut Fiul Tău,” [ἐν τῷ μονογενεῖ σου Ἰῆϋ]

Syr și **Byz** II, 176-177: “prin însuși Fiul Tău” [ἐν αὐτῷ τῷ Ἰῆϋ σου]

Adaosul pe care **Äg** îl conține comparativ cu **Arm**, **Syr** și **Byz** este considerat de Engberding ca fiind “ganz sekundär”⁶⁴⁷, el este însă atașat substantivului în genitiv υἱοῦ ce are ca determinant adjectivul μονογενής socotit a fi originar pe baza faptului că apare atât în **Äg** cât și în **Arm**. Opinia liturgistului german este discutabilă. Textul adaosului mai sus amintit este preluat aproape literal de anaforua Sfântului Iacob, despre care se știe că a fost elaborată pe baza textului euharistic originar (Ur Basil) din care a provenit și arhetipul **Ω**, fapt ce militează pentru apartenența lui dintru început la acest formular euhologic originar.⁶⁴⁸ Revizorul textului egiptean a eliminat acest adaos lăsând doar simpla expresie “prin însuși Fiul Tău” prin care va introduce însă astfel amplul pasaj hristologic din II, 179-199, în care Persoana Fiului și chenoza întrupării sunt amplu descrise printr-o abundență de pasaje biblice. Ceea ce în textul egiptean este afirmat kerigmatic, în arhetipul **Ω** este reluat și amplificat. Constant poate fi observată aceeași tendință de excizie pentru a face loc unui pasaj mai elaborat care să reia într-o manieră teologică profundă ideea principală a textului omis.

Noul “bloc” de material euhologic introdus în **Arm**, **Syr** **Byz** II, 179-199 este omogen și unitar fiind compus în exclusivitate din texte biblice, precum: Evrei 1, 2; Filipeni 2, 6; Baruh 3, 38. El reia ideea afirmată kerigmatic în **Äg** II, 177-178 și o amplifică legând descrierea caracteristicilor Persoanei Fiului lui Dumnezeu de chenoza Întrupării Sale:

[ne-ai grăit nouă prin însuși Fiul Tău] “prin Care și veacurile le-ai făcut, Care fiind strălucirea slavei (Tale - **Syr**) și chipul Ipostasului Tău și purtând toate cu cuvântul puterii Sale, nu răpire a socotit a fi asemenea (Ție – **Syr** și **Byz**), lui Dumnezeu și Tatăl, ci, Dumnezeu fiind mai înainte de veci, pe pământ S-a arătat și cu oamenii a petrecut; și (din

făcută de Sfântul Vasile cel Mare anaforalei din Cezareea Capadociei asupra căreia acest sfânt părinte ar fi putut mai apoi reveni înlocuind pasajul din Lc 1,79 cu cel din Evrei 1,2.

⁶⁴⁷ *Ibidem*.

⁶⁴⁸ A se vedea: John R.K. Fenwick, *The Anaphoras of St. Basil and St. James*..., p. 111.

Sfântul Duh și – **Syr**) din Sfânta Fecioară (Pururea Fecioara Maria – **Syr**) întrupându-Se (S-a smerit pe Sine – **Byz**), (în chipul lui Dumnezeu fiind, S-a smerit pe sine – **Syr**) chip de rob luând, asemenea făcându-Se (s-a făcut – **Arm**) smeritului nostru trup, ca să ne facă pe noi asemenea trupului – **Arm**) chipului slavei Sale.”

[δι' οὗ καὶ τοὺς αἰῶνας ἐποίησας, ὅς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης (σου-**Syr**) καὶ χαρακτηρ τῆς ὑποστάσεώς σου φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ οὐχ ἄρπαγμὸν ἠγγήσατο τὸ εἶναι ἴσα (σοὶ τῷ – **Syr, Byz**) Θεῷ καὶ Πατρὶ, ἀλλὰ Θεὸς ὢν προαιώνιος ἐπὶ τῆς γῆς ὤφθη καὶ τοῖς ἀνθρώποις συνανεστράφη καὶ (ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ **Syr**) ἐκ παρθένου ἁγίας (ἁειπαρθένου Μαρίας **Syr**) σαρκωθεὶς (ἐκένωσεν ἑαυτὸν **Byz**) (ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων ἐκένωσεν ἑαυτὸν **Syr**) μορφὴν δούλου λαβὼν, σύμμορφος γενόμενος τῷ σώματι τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν, ἵνα καὶ ἡμᾶς συμμόρφους ποιήσῃ τῆς εἰκόνος τῆς δόξης αὐτοῦ.]

Diferențele de text între cele trei versiuni ale arhetipului **Ω** sunt minore. Merită însă notate câteva dintre ele:

1. În II, 181 manuscrisele versiunii siriene precum și câteva ale versiunii bizantine introduc pronumele σου asociat substantivului δόξης dintr-o vădită dorință de a conferi fluentă textului euharistic

2. Chiar dacă expresia: “asemenea lui Dumnezeu” [ἴσα Θεῷ] din **Arm** II, 185 este o preluare exactă a textului din Filpeni 2, 6⁶⁴⁹ totuși varianta propusă de **Syr** și **Byz**: “asemenea Ție, lui Dumnezeu” este o inserție secundară făcută în textul euharistic din intenția constantă ce poate fi remarcată în arhetipul **Ψ**, de a scoate în evidență cât mai mult Persoana divină Căreia se adresează formularul euhologic.⁶⁵⁰

3. Textul versiunii siriene se deosebește în acest pasaj prin câteva elemente secundare de celelalte versiuni ale anaforalei euharistice atribuite Sfântului Vasile cel Mare. Astfel, expresia din **Syr** II, 191-192: “de la Sfântul Duh” ce apare și în **Äg** II, 191-192 a fost adăugată în decursul timpului în textul ambelor versiuni, fiind o preluare din Simbolul de credință niceo-constantinopolitan.⁶⁵¹ Substantivul “fecioară” este mai îndeaproape definit atât în **Syr** II, 192-193 (din Sfânta Pururea Fecioară Maria), cât și în **Äg** II, 192-193 (din Sfânta Fecioară Maria) prin adăugiri ce au fost făcute în decursul timpului și sunt considerate de

⁶⁴⁹ Textul exact din Filpeni 2, 6-7 este: “ὅς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἄρπαγμὸν ἠγγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβὼν”.

⁶⁵⁰ H. Engberding, *Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie*, p. 48

⁶⁵¹ *Ibidem*, p. 49

Engberding ca fiind secundare.⁶⁵² Poziționarea diferită în **Syr** II, 189-192 a frazei biblice: “în chipul lui Dumnezeu fiind, S-a smerit pe Sine chip de rob luând” în fața participiului *σαρκωθείς* și nu după el ca în **Byz** II, 194-194, precum și îmbogățirea ei, sunt elemente secundare ce vorbesc despre o tendință spre stilizare prezentă în textul sirian.

Remarcabile rămân însă în acest “bloc” de material euhologic corespondențele dintre toate cele patru versiuni ale acestei anafore euharistice care sunt elemente ale străvechiului text euhologic din Cezareea Capadociei pe care Sfântul Vasile cel Mare l-a prelucrat. Astfel, expresia “din sfânta Fecioară întrupându-Se” [*ἐκ ἁγίας παρθένου σαρκωθείς*] este originară precum și construcția relativă din **Äg** II, 191: “Care din Sfântul Duh și din Sfânta Fecioara Maria întrupându-Se” [*ὅς ἐκ πνεύματος ἁγίου, καὶ ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου Μαρίας σαρκωθείς*] care nu a putut fi preluată în arhetipul **Ω** datorită multelor adăugiri făcute înainte de această propoziție.⁶⁵³

De asemenea, în: II, 194-199 toate cele patru versiuni vorbesc despre Întruparea Mântuitorului, descriindu-o însă într-un registru verbal diferit. Textul egiptean se limitează la un singur participiu pentru a expune ideea înomenirii Fiului lui Dumnezeu: “făcându-Se om” [*ἐνανθρωπήσας*], ce a fost probabil introdus în acest formular euhologic din Simbolul de credință niceo-constantinopolitan, fiind o dovadă a unei prelucrări ulterioare suferite de formularul euhologic egiptean.⁶⁵⁴ Textele versiunii armene, siriene și bizantine expun aceeași idee însă într-o manieră teologică mai amplă: “(S-a smerit pe Sine – **Byz**, **Syr**), chip de rob luând, asemenea făcându-Se (s-a făcut – **Arm**) smeritului nostru trup, ca să ne facă pe noi asemenea (trupului – **Arm**) chipului slavei Sale.” Expresia “chip de rob luând” [*μορφὴν δούλου λαβών*] este originară pentru arhetipul **Ω** și a fost însă amplificată în arhetipul **Ψ** prin introducerea unui verb la timpul aorist: “S-a smerit pe Sine” (**Byz** și **Syr**)⁶⁵⁵ și printr-o extindere a citatului biblic din Filip 2,6-7, cum apare în **Syr**.⁶⁵⁶ Diferența de text dintre **Arm** II, 198-199: “ca să ne facă pe noi asemenea trupului slavei Sale” și **Syr** și **Byz** II, 198-199: “ca să ne facă pe noi asemenea chipului slavei Sale” se datorează faptului că din dorință de stilizare arhetipul **Ψ** (**Syr** și **Byz**) a preluat expresia

⁶⁵² *Ibidem*, p. 49.

⁶⁵³ *Ibidem*, p. 49.

⁶⁵⁴ Fenwick, *The Anaphoras of St. Basil and St. James...*, p. 112.

⁶⁵⁵ Verbul originar al propoziției principale din pasajul II, 194-199 al arhetipului **Ω** este prin urmare cel pe care îl conține textul armean: “asemenea S-a făcut” [*σύμμορφος ἐγένετο*].

⁶⁵⁶ H. Engberding, *Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie*, p. 50.

paulină din Rom 8, 29 “asemenea chipului” [συμμόρφους τῆς εἰκόνος], evitând astfel repetarea substantivului “trupul” ce fusese deja menționat în II, 196.

II. Împlinirea mântuirii neamului omenesc: viața pământească, jertfa, învierea, înălțarea, a doua venire a Mântuitorului, sfințirea prin apă și prin Duh (II, 200-266)

După ce textul anaforalei euharistice a făcut în II, 172-199 o prezentare generală a Persoanei Fiului și a misiunii Lui în lume, în care accentul cade pe chenoza Întrupării, în II, 200-266 el conține o descriere amănunțită a tuturor etapelor mântuirii neamului omenesc. Este și aici vădită intenția unei expuneri teologice clare a importanței și necesității Întrupării Fiului lui Dumnezeu, căci coborârea Lui în această lume apare zugrăvită ca premisa a tuturor darurilor făcute de Dumnezeu omului: izbăvirea de întunericul necunoștinței, descoperirea Luminii adevărului, răscumpărarea de sub tirania morții, curățirea și sfințirea prin apa Botezului. Textul euharistic enumeră toate “minunile” săvârșite de Dumnezeu noului Său popor ales: Jertfa crucii, Învierea, Înălțarea, a doua venire, nu doar ca pe o simplă mulțumire (“euharistie”) adusă pentru împlinirea lor, ci mai ales ca pe o garanție și un gaj al actualizării acestei opere de mântuire în sânul pleromei eclesiale.

Această întreagă secțiune este unitară și omogenă în textul arhetipului **Ω**, fiind introdusă în prin conjuncția cauzală: “fiindcă” [ἐπεὶδὴ] care o delimitează astfel de restul anaforalei euharistice ca pe o încercare de descriere într-o manieră teologică mai amănunțită a tuturor etapelor mântuirii. Textul egiptean este mult mai scurt și concis, însă, după cum se va vedea, nu este nici el lipsit de urme ale unei prelucrări teologice făcute în decursul timpului.

Pasajul din debutul secțiunii II, 200- 213 apare doar în **Arm**, **Syr** și **Byz** și el reamintește de căderea în păcat și de urmările lui ca fiind cauză a Întrupării Fiului lui Dumnezeu:

“Căci de vreme ce prin om a intrat păcatul în lume și prin păcat moartea, a binevoit Unul-Născut Fiul Tău, Cel ce este în sânurile Tale (sânul Tău – **Arm**, **Syr**), lui (Dumnezeu și – **Byz**) Tatăl, născându-Se din femeie (din Sfânta Născătoare de Dumnezeu și pururea Fecioara Maria – **Byz**), făcându-Se sub Lege, să osândească păcatul în trupul Său, pentru ca

(noi – **Syr**) cei morți întru Adam să învieze (să înviem – **Syr**) întru (însuși – **Byz**) Hristosul Tău.”⁶⁵⁷

” ἐπειδὴ γὰρ δι’ ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος, ἡὐδόκησεν ὁ μονογενὴς σου Υἱὸς ὁ ὢν ἐν τοῖς κόλποις σοῦ [ἐν τῷ κόλπῳ σου Tău – **Arm, Syr**] [τοῦ Θεοῦ - **Byz**] καὶ Πατρός, γενόμενος ἐκ γυναικὸς [τῆς ἁγίας Θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας - **Byz**], γενόμενος ὑπὸ νόμον, κατακρῖναι τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ ἵνα [ἡμεῖς – **Syr**] οἱ ἐν τῷ Ἀδὰμ ἀποθνήσκοντες ζωοποιηθῶσιν [ζωοποιηθῶμεν **Syr**] ἐν αὐτῷ τῷ Χριστῷ σου”

Diferențele de text din acest pasaj sunt minore și se datorează atât în cazul versiunii armene cât și a celei siriene ambianței etnice-culturale și lingvistice în care au fost folosite aceste formule euhologice și ele trebuie privite ca elemente secundare în arhetipul **Ω**.⁶⁵⁸ Textul bizantin aduce în II, 206-208 expresiei: “să Se nască din femeie” adăugirea: “din Sfânta Născătoare de Dumnezeu și pururea Fecioara Maria” ceea ce explică și sobrietatea acestui formular euhologic în II, 192-193 unde atât **Āg** cât și **Syr** conțin acest adaos. De asemenea, de remarcat rămâne și faptul că la fel cum în II, 194-195 expresia din Filip3,21: “chip de rob luând” din arhetipul **Ω** a fost amplificată în arhetipul **Ψ** cu material din același pasaj biblic primind adăugirea: “S-a smerit pe sine”, tot la fel în arhetipul **Ψ** II, 206;209 expresia: “născut din femeie” a primit adăugirea: “născut sub lege” tot din Gal 4,4. Este impresionant faptul cum recenzorul textului euharistic a știut să îmbine pasaje biblice distincte.

Participiul ἐμπολιτευσάμενος [viețuind] care apare în **Arm, Syr** și **Byz** II, 214 nu este un participiu de origine biblică, ci este specific scrierilor filosofice antice, însă, așa cum a demonstrat Bernard Capelle el poate fi des întâlnit în scrierile Sfântului Vasile cel Mare.⁶⁵⁹ Prezența lui în textul anaforalei este un indiciu al paternității vasiliene și el a fost introdus ca termen generic pentru spre pasajul următor II, 215-261 ce este comun tuturor celor patru versiuni și care cuprinde principalele momente ale operei de mântuire:

⁶⁵⁷ Textul versiunii armene construiește cu același registru verbal însă în mod diferit această frază, nefolosind infinitivul: “Căci de vreme ce prin om a intrat păcatul în lume și prin păcat moartea, *prin bunăvoința Ta și voința [Ta]*, Unul-Născut *Dumnezeul* Tău, Cel ce este în *sânul* Tău, al lui Dumnezeu și Tatăl, născut din femeie *a osândit* [κατέκρινε] păcatul în trupul [Său] pentru ca cei morți întru Adam să învieze în Hristos.”

⁶⁵⁸ H. Engberding, *Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie*, p. 50-51.

⁶⁵⁹ Bernard Capelle, *Les liturgies “basiliennes” et saint Basile* (=Bibliothèque du Muséon 47), Louvain, 1960, p. 62-67.

descoperirea Adevărului, sfințirea prin apă și prin Duh, răscumpărarea de sub robia morții, coborârea la iad, Învierea, Înălțarea și a doua Venire:

a. *Descoperirea adevărului prin venirea Fiului lui Dumnezeu în lume* este tema centrală a tuturor textelor euharistice străvechi și ea apare și în toate versiunile anaforalei Sfântului Vasile cel Mare:

Äg II, 215-216: ne-a arătat nouă căile mântuirii [ὕπεδειξεν ἡμῖν ὁδοὺς σωτηρίας]

Arm II, 215-220: dându-ne *poruncă de viață dătătoare și mântuitoare*, scoțându-ne din rătăcirea *închinării la idoli*, ne-a adus la cunoașterea Ta, a adevăratului Dumnezeuului nostru

[δοὺς ἡμῖν ζωοποιὰ καὶ σωτηρίας προστάγματα, ἀποστήσας τῆς πλάνης τῆς εἰδωλολατρείας προσήγαγεν ἡμᾶς τῇ ἐπιγνώσει τοῦ ἀληθινοῦ Θεοῦ ἡμῶν]

Syr și **Byz** II, 215-220: Și viețuind El în lumea aceasta, dându-ne porunci de mântuire, scoțându-ne pe noi din rătăcirea idolilor, ne-a adus la cunoașterea Ta, a adevăratului Dumnezeu și Tată [δοὺς προστάγματα σωτηρίας, ἀποστήσας ἡμᾶς τῆς πλάνης τῶν εἰδώλων προσήγαγεν ἡμᾶς τῇ ἐπιγνώσει σου τοῦ ἀληθινοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς]

Acest pasaj este de o importanță majoră pentru istoria textului anaforalei Sfântului Vasile cel Mare. Ceea ce este afirmat în mod plastic și concentrat în **Äg** prin expresia: “ne-a arătat nouă căile mântuirii dăruindu-ne nașterea din nou din apă și din Duh” [ὕπεδειξεν ἡμῖν ὁδοὺς σωτηρίας, χαρισάμενος ἡμῖν τὴν ἄνωθεν ἀναγέννησιν ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος] este reluat și amplificat într-o manieră teologică desăvârșită în **Arm**, **Syr** și **Byz**. Doar textul versiunii egiptene **Äg**⁶⁶⁰ conține această frază care însă, după cum a arătat Engberding, apare menționată atât în Rugăciunea aducerii înainte (Εὐχὴ τῆς προσκομιδῆς τοῦ Ἀγίου Βασιλείου) care este atribuită Sfântului Vasile cel Mare⁶⁶¹

⁶⁶⁰ Eusebe Renaudot, *Liturgiarum Orientalium Collectio*, Frankfurt, Londra 1847, vol. 1, p. 65, PG 31, 1633. Textul anaforalei reține această frază cu o mică modificare în ultima parte a ei care se datorează unei influențe a tradiției liturgice egiptene. A se vedea: H. Engberding, *Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie...*, p. 52-53.

⁶⁶¹ Despre paternitatea vasiliană a Rugăciunii aducerii înainte a se vedea: H. Engberding, *Die Εὐχὴ τῆς προσκομιδῆς der byzantinischen Basiliusliturgie und ihre Geschichte*, Le Muséon 79 (1966), p.

fiind rostită în Liturghia bizantină după imnul heruvic⁶⁶² cât și în Rugăciunea sărutării păcii (Εὐχή τοῦ ἀσπασμοῦ) din textul versiunii egiptene **Äg**.⁶⁶³

Rugăciunea sărutării	Rugăciunea aducerii înainte	Textul anaforalei versiunii egiptene Äg
Εὐχή τοῦ ἀσπασμοῦ τοῦ ἁγίου Βασιλείου [Renaudot, p. 60-62]	Εὐχή τῆς προσκομιδῆς τοῦ ἁγίου Βασιλείου [Brightman, p. 319-320]	[Renaudot, p. 65]
Κύριε ὁ Θεός, ὁ κτίσας ἡμᾶς καὶ ἀγαγὼν εἰς τὴν ζωὴν ταύτην, ὁ ὑποδείξας ἡμῖν ὁδὸς εἰς σωτηρίαν, ὁ χαρισάμενος ἡμῖν οὐρανίων μυστηρίων ἀποκάλυψιν...	Κύριε ὁ Θεός, ὁ κτίσας ἡμᾶς καὶ ἀγαγὼν εἰς τὴν ζωὴν ταύτην, ὁ ὑποδείξας ἡμῖν ὁδὸς εἰς σωτηρίαν, ὁ χαρισάμενος ἡμῖν οὐρανίων μυστηρίων ἀποκάλυψιν...	ὑπέδειξεν ἡμῖν ὁδὸς σωτηρίας, χαρισάμενος ἡμῖν τὴν ἄνωθεν ἀναγέννησιν ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος
Doamne Dumnezeu, Cel Ce ne-ai făcut pe noi și ne-ai adus în această viață, Cel Ce ne-ai arătat nouă căi spre mântuire, Cel Ce ne-ai dăruit nouă descoperirea tainelor cerești...	Doamne Dumnezeu, Cel Ce ne-ai făcut pe noi și ne-ai adus în această viață, Cel Ce ne-ai arătat nouă căi spre mântuire, Cel Ce ne-ai dăruit nouă descoperirea tainelor cerești...	...ne-ai arătat nouă căile mântuirii, dăruindu-ne nouă nașterea din nou din apă și din Duh...

287-313; S. Verhelst, *La seconde partie de la deuxième prière de Saint Basile*, Le Muséon 111 (1998), p. 157-172.

⁶⁶² F.E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, tomul 1, Oxford, 1896, p. 319-320.

⁶⁶³ Eusebe Renaudot, *Liturgiarum Orientalium Collectio...*, vol. 1, p. 60-62; PG 31, 1632-1633.

Menționarea frazei mai sus amintite atât în textul anaforalei versiunii egiptene **Ăg** cât și în Rugăciunea sărutării păcii a acestei Liturghii, precum și în Rugăciunea aducerii înaintea Liturghiei bizantine a Sfântului Vasile; rugăciune care aparține în mod cert marelui părinte capadocian, este un indiciu al vechimii ei și constituie un puternic argument pentru paternitatea vasiliană a textului euharistic egiptean.

Această frază apare însă și în anafora siriacă atribuită lui Nestorie,⁶⁶⁴ un text euharistic compilat ce a fost folosit în Siria de est începând cu secolul VI de către Bisericele monofizite.⁶⁶⁵ Prefața manuscrisului Add. 1984 din biblioteca Universității din Cambridge ce conține Liturgia lui Nestorie prezintă pe catolicosul Marj Aba I (536 – 552) ca fiind cel care a tradus în limba siriacă anafora euharistică ce era în uz la Constantinopol în acea vreme, convins fiind că aceasta era cea pe care a folosit-o și Nestorie între 427 și 431.⁶⁶⁶ Importanța acestui formular euharistic rezidă în faptul că el nu este o simplă traducere a unui text euhologic, ci este o compilație a formularelor euhologice cunoscute și folosite la Constantinopol la începutul secolului VI.

⁶⁶⁴ H. Engberding, *Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie*, p. 52, LXXXI.

⁶⁶⁵ Liturgia pusă sub numelui lui Nestorie, ereziarhul condamnat la Sinodul al III-lea ecumenic de la Efes (431), a fost mult timp neglijată în cercetarea liturgică. Anton Baumstark este primul care în pertinentele sale studii: *Die Chrysostomosliturgie und die syrische Liturgie des Nestorius*, în *Χρυσόστομος* (Comitato per il XV centenario della morte di Giovanni Crisostomo), Roma 1908, p. 771-857 precum și în: *Zur Urgeschichte der Chrysostomosliturgie*, în *Theologie und Glaube* 5 (1913), p. 5-33 a atras atenția asupra importanței pentru istoria Liturghiei a corespondențelor dintre acest formular euhologic și anafora Sfântului Ioan Gură de Aur, a Sfântului Vasile cel Mare (atât la nivelul textului bizantin cât și a celui egiptean) și a Sfântului Iacob. Baumstark sugera în 1908 că anafora Sfântului Ioan Gură de Aur și cea a lui Nestorie sunt prelucrări ale aceluiași arhetip, în condițiile în care Nestorie a prelucrat vechea anafora aflată în uz la Constantinopol în vremea sa dând naștere unui formular euhologic vast din care nu lipsesc adăugirile dogmatice care să sprijine învățătura marelui ereziarh, iar mai apoi Sfântul Ioan Gură de Aur a diortosit și îndreptat această anafora euharistică dând naștere textului euhologic bizantin cunoscut astăzi. Ca urmare a criticilor care i-au fost aduse și a infirmării teoriei “uniformizării riturilor” Baumstark va reveni în 1953 asupra acestui punct de vedere susținând că anafora lui Nestorie a fost de fapt o prelucrare a textului euhologic atribuit Sfântului Ioan Hrisostom făcută de Nestorie însuși. (cf. A. Baumstark, *Comparative Liturgy*, Londra, 1958, p. 55-56.). Studiile de mai târziu vor demonstra însă faptul că anafora Sfântului Ioan Gură de Aur aparține în mod cert acestui sfânt părinte fiind o prelucrare a vechiului formular euhologic constantinopolitan, foarte posibil un text al arhetipului **Ω** al anaforalei Sfântului Vasile cel Mare, prin adăugirea de noi elemente specifice cultului antiohian. A se vedea: G. Wagner, *Der Ursprung der Chrysostomosliturgie* (=Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen 59), Münster, 1973; R. Taft, *The Authenticity of the Chrysostom Anaphora Revisited. Determining the Authorship of Liturgical Texts by Computer*, în OCP 56 (1990), p. 5-51.

⁶⁶⁶ Bryan D. Spinks, *The Anaphora of Nestorius: Antiochene Lex Credendi through Constantinopolitan Lex Orandi?*, în OCP 62 (1996), p. 273-275. Pentru o imagine completă a problematicei pe care o ridică anafora lui Nestorie a se vedea de asemenea: Idem, *The Origin of the Anaphora of Nestorius: Greek or Syriac?*, în *Bulletin of the Hohn Rylands Library* 78 (1996), p. 66-93; S. Naduthadam, *L' Anaphore de Mar Nestorius*, Thesis, Institute Catholique de Paris, 1992. Summary in *Revue de l' Institute Catholique de Paris* 42 (1991-1992), p. 301-302; A. Gelston, *The Relationship of the Anaphoras of Theodore and Nestorius to that of Addai and Mari*, în G. Karukaparampil (ed.), *Tuvaik Studies in Honour of Rev. Jacob Vellian* (=Syrian Churches Series XVI), Kottayam, 1995, p. 20-26.

Anton Baumstark a demonstrat că autorul acestei anaforale a cunoscut și folosit în mod cert o prelucrare a Liturghiei din Cezareea făcute de Sfântul Vasile cel Mare și anume un arhetip **Ω**, la care a adăugat și alte elemente din anafora Sfântului Ioan Gură de Aur și cea a Sfântului Iacob.⁶⁶⁷ Deosebit de important este faptul că textul Liturghiei lui Nestorie expune în aceeași termeni iconomia mântuirii în care o face și textul versiunii egiptene **Äg**, conținând expresii precum: “calea mântuirii” [ὁδὸν σωτηρίας comparativ cu: “ne-a arătat nouă căile mântuirii” ὑπέδειξεν ἡμῖν ὁδοὺς σωτηρίας din **Äg** II, 215-216], “iubind pe ai săi în lumea aceasta” [ἀγαπήσας τοὺς ἰδίους τοὺς ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ comparativ cu **Äg** II, 229-231: “Cel Ce a iubit pe ai Săi în lume” “Ὁς ἠγάπησε τοὺς ἰδίους τοὺς ἐν τῷ κόσμῳ], “s-a dat pe Sine morții care stăpânea peste noi” [βασιλεύοντι ἡμῶν θανάτῳ din **Äg** II, 233], care nu apar însă și în textul celorlalte versiuni ale anaforalei Sfântului Vasile cel Mare, ceea ce duce la concluzia că arhetipul **Ω** folosit în redactarea anaforalei lui Nestorie era distinct de cel care a dat naștere versiunilor **Arm**, **Syr** și **Byz**.⁶⁶⁸

Aceasta este o dovadă certă a existenței în secolul VI la Constantinopol a cel puțin două recenzii făcute de marele sfânt părinte anaforalei din Cezareea Capadociei. Elementele care disting cele două recenzii nu pot fi însă atribuite unor influențe secundare, căci după cum s-a văzut mai sus, cel puțin una dintre expresiile menționate, aparțin în mod cert Sfântului Vasile cel Mare ceea ce vorbește de la sine despre paternitatea vasiliană a formularului euhologic egiptean.⁶⁶⁹

⁶⁶⁷ A se vedea: A. Baumstark, *Die Chrysostomosliturgie...*, p. 805-807.

⁶⁶⁸ A se vedea textul Liturghiei lui Nestorie la E. Renaudot, *Liturgiarum Orientalium Collectio* II, p. 622-632. Analiza comparată a acestei anaforale euharistice și a textul versiunii egiptene a anaforalei Sfântului Vasile cel Mare poate fi găsită la A. Baumstark, *Die Chrysostomosliturgie und die syrische Liturgie des Nestorius...*, p. 803-807.

⁶⁶⁹ Interesantă este în acest sens remarcă făcută de Baumstark în concluziile studiului său din 1908: “Ceea ce Ng (textul grec al anaforalei lui Nestorie ce a fost tradus în siriacă) are în comun cu b (textul egiptean versiunii egiptene al anaforalei Sfântului Vasile cel Mare) dar lipsește din B (textul versiunii bizantine a anaforalei Sfântului Vasile cel Mare) nu este de sorginte egipteană, ci este material euhologic din Asia Mică. Cu alte cuvinte: b are aceeași valoare ca și B pentru cunoașterea vechii Liturghii din Cezareea, la care nu mai avem acces direct decât prin două recenzii ale ei, prin cea constantinopolitană B și cea egipteană b. Prin Ng avem numeroase informații despre sfera largă a Liturghiei din Asia Mică. Astfel cunoaștem: [...] Liturgia din Cezareea după redactarea ei Sfântului Vasile păstrată într-o versiune constantinopolitană și una egipteană;” (A. Baumstark, *Die Chrysostomosliturgie und die syrische Liturgie des Nestorius*, p. 848.) Este deosebit de importantă această observație a lui Baumstark pe care Engberding se pare că nu valorificat-o pe deplin. Textul egiptean precum și arhetipul **Ω** sunt două recenzii paralele ale anaforalei din Cezareea făcute la un oarecare interval de timp de marele ierarh al acestui oraș.

b. *Sfințirea prin apă și prin Duh:*

Äg II, 221-224;229: “dăruindu-ne nașterea din nou cea de sus, din apă și din Duh și ne-a făcut pe noi Sieși popor ales sfințindu-ne pe noi cu Sfântul Duh]”

[χαρισάμενος ἡμῖν τὴν ἄνωθεν ἀναγέννησιν ἐκ ὕδατος καὶ πνεύματος, καὶ ἐποίησεν ἡμᾶς ἑαυτῷ λαὸν περιούσιον...
... ἡγίασεν ἡμᾶς τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ.]

Arm II, 223-229: “ agonisindu-ne pe noi Sieși popor ales, ca împărăție, ca preoție ca neam sfânt și curățindu-ne pe noi prin apa sfintei spălări și sfințindu-ne cu Sfântul Duh,”

[κτησάμενος ἡμᾶς λαὸν περιούσιον, [εἰς] βασιλείαν, ἱεράτευμα, ἔθνος ἅγιον, καὶ καθάρισας ἐν ὕδατι ἁγίου λουτροῦ καὶ ἁγιάσας τῷ Πνεύματι τῷ ἁγίῳ]

Syr și Byz II, 223-229: “agonisindu-ne pe noi Sieși popor ales, împărăție preotească (preoție împărătească **Byz**), popor ales (neam sfânt **Byz**) și curățindu-ne pe noi prin apă și sfințindu-ne cu Sfântul Duh”

[κτησάμενος ἡμᾶς ἑαυτῷ λαὸν περιούσιον, βασιλείαν ἱερατικὴν (βασίλειον ἱεράτευμα **Byz**), γένος ἐκλεκτὸν (ἔθνος ἅγιον **Byz**), καὶ καθάρισας ἡμᾶς ἐν ὕδατι καὶ ἁγιάσας (ἡμᾶς **Syr**) τῷ Πνεύματι τῷ ἁγίῳ]

Ideea centrală a acestui pasaj este exprimată în linii mari în același mod în textul celor patru versiuni ale anaforalei Sfântului Vasile cel Mare. Izolată însă apare expresia din debutul secțiunii: “dăruindu-ne nașterea din nou cea de sus, din apă și din Duh” din **Äg II**, 221-223 ce nu apare însă nici unul din textele celorlalte versiuni însă, așa cum s-a arătat mai sus, pe baza corespondenței cu expresia similară folosită în Rugăciunea aducerii înaintea Liturghiei bizantine ea poate fi socotită ca un indiciu al îmbogățirii teologice pe care și formularul euharistic egiptean l-a suferit din partea Sfântului Vasile cel Mare.⁶⁷⁰

⁶⁷⁰ Propoziția: “Cel care ne-ai dăruit nouă descoperirea tainelor cerești” [ὁ χαρισάμενος ἡμῖν οὐρανίων μυστηρίων ἀποκάλυψιν] din Rugăciunea aducerii înaintea Liturghiei bizantine apare în **Äg II**, 221-223 puțin modificată: “dăruindu-ne nouă nașterea din nou din apă și din Duh...”. Schimbarea se datorează adaptării acestei expresii la uzul liturgic egiptean. A se vedea: H. Engberding, *Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie*, p. 52.

Micile diferențe de text dintre **Arm Syr** și **Byz** se datorează în mare parte contextului liturgic în care au fost folosite aceste anaforale euharistice.⁶⁷¹

c. Răscumpărarea de sub robia morții:

Äg II, 229-236: “Cel Care a iubit pe ai Săi în lumea aceasta, S-a dat pe Sine preț de răscumpărare morții ce împărăția peste noi, *sub* care eram ținuți fiind vânduți sub păcatele noastre”

[ὅς ἡγάπησεν τοὺς ἰδίους τοὺς ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ, ἔδωκεν
ἑαυτὸν ἀντίλυτρον τῷ βασιλεύοντι ἡμῶν θανάτῳ, ὅφ’ ὃ
κατειχόμεθα πεπραμένοι ὑπὸ τῆς ἁμαρτίας ἡμῶν]

Arm, Syr, Byz II, 231-236: “S-a dat pe Sine (schimb **Syr, Byz**) morții, *întru* care eram ținuți, fiind vânduți sub păcat”

[ἔδωκεν ἑαυτὸν (ἀντάλλαγμα **Syr, Byz**) τῷ θανάτῳ ἐν ᾧ
κατειχόμεθα πεπραμένοι ὑπὸ τῆς ἁμαρτίας]

Și în acest pasaj ideea centrală a răscumpărării omului de sub robia morții este în linii mari redată în același mod în textul tuturor celor patru versiuni. După cum a fost remarcat mai sus, propoziția: “Cel Care a iubit pe ai Săi în lumea aceasta” [ὅς ἡγάπησεν τοὺς ἰδίους τοὺς ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ] din **Äg II**, 229 nu are corespondent în **Arm, Syr** și **Byz**, fiind în mod vizibil de una de inspirație biblică. Ea nu poate fi catalogată ca secundară pentru că aceeași propoziție în același context poate fi găsită în anafora atribuită lui Nestorie care a preluat acest fragment din textul unei prelucrări făcute de Sfântului Vasile cel Mare anaforalei din Cezareea.⁶⁷²

La formularul euharistic original a aparținut și verbul: “s-a dat pe sine” ce apare în toate cele patru versiuni, chiar dacă determinările lui sunt diferite în textul acestor versiuni: **Äg**: “S-a dat pe Sine preț de răscumpărare morții ce împărăția peste noi”, **Syr, Byz**: “S-a dat pe Sine schimb morții”.⁶⁷³ De asemenea, prepoziția folosită ca determinant al substantivului în dativ “morții” în **Äg** este diferită de cea uzitată de arhetipul **Ω**: “*sub* care

⁶⁷¹ *Ibidem*, p. 53.

⁶⁷² *Ibidem*, p. 54.

⁶⁷³ Expresia folosită de textul egiptean este cea originală pentru că apare folosită în anafora lui Nestorie. *Ibidem*, p. 54.

eram ținuți” [ὅφ’ ὃ κατελχόμεθα] apare în **Äg**, iar “întru care eram ținuți” [ἐν ὃ κατελχόμεθα] în **Arm**, **Syr**, **Byz**. Engberding vede ca originară expresia folosită în textul egiptean, datorită faptului că cea folosită de **Arm**, **Syr** și **Byz** corespunde exact cu pasajul biblic din Rom 7, 6.⁶⁷⁴

d. Coborârea la iad:

Äg II, 237-239: “și coborând prin Cruce în iad”

[καὶ κατελθὼν διὰ τοῦ σταυροῦ εἰς τὸν ἄδην]

Arm II, 237-242: “și a coborât în iad prin moartea suferită pe cruce cu trupul Său ca să plinească prin Sine toate” [καὶ κατελθὼν εἰς τὸν ἄδην durch den am Kreuze mittels seines Leibes erduldeten Tod, ἵνα πληρώσῃ ἑαυτῷ τὰ πάντα]

Syrși **Byz** II, 237-242: “și pogorându-Se prin Cruce în iad, ca să plinească toate prin Sine (a nimicit durerile morții **Byz**)” [καὶ κατελθὼν διὰ τοῦ σταυροῦ εἰς τὸν ἄδην ἵνα πληρώσῃ ἑαυτῷ τὰ πάντα (ἔλυσεν τὰς ὀδῖνας τοῦ θανάτου **Byz**)]

Relatarea pogorării la iad a Mântuitorului este făcută cu același registru verbal în toate cele patru versiuni. Textul armean redă mai liber expresia διὰ τοῦ σταυροῦ, iar textul arhetipului **Ω** conține comparativ cu **Äg** o adăugire din Efeseni 4, 10: “ca să plinească toate prin Sine”, pe care **Byz** o va completa cu o expresie din Fapte 2,24: “a nimicit durerile morții”.⁶⁷⁵

e. Învierea:

Äg II, 243-244: “a înviat din morți a treia zi”

[ἀνέστη ἐκ νεκρῶν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ.]

Arm, **Syr** și **Byz**: II, 243-253: “și înviind a treia zi (după trei zile **Syr**) și cale făcând oricărui trup (la învierea cea din morți **Syr**, **Byz**), fiindcă nu era cu putință a fi ținut sub stricăciune începătorul vieții, s-a făcut începătură celor adormiți, întâi-născut din morți, ca (să se facă **Arm**) fie El însuși începătorul (tuturor **Byz**) întru toate”.

⁶⁷⁴ Cum se va vedea mai jos, B. Capelle va găsi semnificații teologice trecerii de la prepoziția ὑπό din textul egiptean la prepoziția ἐν a arhetipului **Ω**.

⁶⁷⁵ *Ibidem*, p. 55.

[καὶ ἀναστὰς τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ καὶ ὁδοποιήσας πάσῃ σαρκὶ (τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν **Syr, Byz**) καθότι οὐκ ἦν δυνατὸν κρατεῖσθαι ὑπὸ τῆς φθορᾶς τὸν ἀρχηγὸν τῆς ζωῆς ἐγένετο ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων, πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν ἵνα (γένηται **Arm**) ἢ αὐτὸς (τὰ πάντα **Byz**) ἐν παῶσιν αὐτὸς πρωτεύων].

Pasajul acesta care descrie Învierea din morți a Mântuitorului este scurt și sobru redat în textul egiptean pentru ca în **Arm, Syr** și **Byz** să fie mult amplificat prin adăugiri biblice care vorbesc despre sensul, importanța și necesitatea pentru întreaga omenirea a Învierii Mântuitorului.

f. Înălțarea și a doua Venire:

Äg II, 253-261: “și înălțându-Se la ceruri a șezut de-a dreapta Ta, a Părintelui, hotărând ziua răsplătirii în care se va arăta ca să judece lumea cu dreptate și să răsplătească fiecăruia după faptele sale.”

[καὶ ἀνελθὼν εἰς οὐρανούς ἐκάθισεν ἐκ δεξιῶν σου, τοῦ πατρὸς, ὀρίσας ἡμέραν ἀνταποδόσεως, καθ' ἣν ἐπιφανεῖ κρῖναι τὴν οἰκουμένην ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ἀποδοῦναι ἐκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ].

Arm, Syr și **Byz** II, 253-261: “și suindu-Se la ceruri a șezut de-a dreapta slavei întru înălțime. Care iarăși va să vină să răsplătească fiecăruia după faptele sale”.

[καὶ ἀνελθὼν εἰς τοὺς οὐρανούς ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλowsύνης ἐν ὑψηλοῖς ὅς καὶ ἥξει ἀποδοῦναι ἐκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ].

Fraza kerigmatică despre Înălțarea la cer și cea de a doua venire este identică în **Äg, Arm, Syr** și **Byz**, cu toate că textul versiunii armene omite participiul “înălțându-Se”, iar textul egiptean conține în II, 256-259 o inserție cu un pronunțat caracter teologic.

Trecerea spre narațiunea cuvintelor de instituire este făcută în II, 262-266. Și aici textul arhetipului **Ω** se arată a fi mai exact, mai precis și mai evoluat teologic decât **Äg**. Folosirea în acest ultim fragment al rugăciunii hristologice prin alternare a singularului și a

pluralului, atât în cazul substantivului ὑπομνήμα “aducere aminte”: “Și ne-a lăsat nouă *aducere aminte*” (**Arm**), “Și ne-a lăsat nouă *aduceri aminte*” (**Syr, Byz**), cât și în cazul substantivului ἐντολή, “poruncă”: “acestea pe care le-am pus înainte, după porunca Lui” (**Syr**), “acestea pe care le-am pus înainte, după poruncile Lui” (**Byz**) este o consecință a toposului liturgic, a modului de expresie specific regiunii în care a fost folosit fiecare din aceste texte euhologice.

De remarcat este faptul că începând cu pasajul d, cel privitor la coborârea la iad a Mântuitorului, textul egiptean **Äg** are un corespondent fidel în textul manuscrisului de la Louvain [**Sah bas**] descoperit de Doresse și Lanne. Cuvintele însă care deschid acest text euharistic străvechi nu au corespondență cu nici una din versiunile anaforalei Sfântului Vasile cel Mare “prin sângele Său” [διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ]. După cum au remarcat și editorii acestui manuscris, expresia aceasta indică faptul că textul original folosit în tradiția cultică egipteană era în acest loc cu mult diferit de cel păstrat în versiunile de mai târziu ale acestui formular euhologic. Cu toate acestea, în următoarele pasaje care vorbesc despre Învierea, Înălțarea la cer și a doua Venire a Mântuitorului textul manuscrisului **L** este identic cu **Äg**:

d: “și coborând prin cruce în iad ” [καὶ κατελθὼν διὰ τοῦ σταυροῦ εἰς τὸν ᾗδην]

e: “a înviat din morți a treia zi” [ἀνέστη ἐκ νεκρῶν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ]

f: “și înălțându-Se la cer a șezut de-a dreapta Tatălui, hotărând ziua în care va judeca lumea cu dreptate și va răsplăti fiecăruia după faptele lui”

[καὶ ἀνελθὼν εἰς οὐρανοὺς ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς ὁρίσας ἡμέραν ἐν ᾗ μέλλει κρῖναι τὴν οἰκουμένην ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ἀποδοῦναι ἑκάστῳ κατὰ τὴν πράξιν αὐτοῦ.]

Este astfel evident faptul cât de bine s-a păstrat între secolele VIII-XIV acest text euharistic folosit în tradiția cultică egipteană.

Ca și concluzie la analiza comparativă a rugăciunii hristologice pot fi citate cuvintele lui Alphonse Raes referitoare la raportul dintre textul egiptean și cel bizantin, cele două posibile recenzii ale textului din Cezareea Capadociei făcute de Sfântului Vasile cel Mare: “Momentele principale ale acestei istorii mărețe a iconomiei mântuirii se regăsesc toate, în aceeași ordine și uneori în aceeași termeni, în ambele recenzii. Expresiile

comune nu sunt numeroase, dar suficient de sugestive pentru a putea trage o concluzie privitoare la paternitatea celor două texte euharistice.”⁶⁷⁶

⁶⁷⁶ A Raes, *L'authenticité de la liturgie byzantine de saint Basil*, REB 16 (1958), p. 159.

3.2 ANALIZA PARALELISMELOR DINTRE TEXTELE EUHOLOGICE ȘI SCRIERILE SFÂNTULUI VASILE CEL MARE

Aceeași subîmpărțire folosită în prima parte a analizei Rugăciunii hristologice va fi întrebuințată și în reliefarea corespondențelor existente la nivel tematic și lexical dintre textele euharistice și operele Sfântului Vasile cel Mare:

1. Sfințenia și dreptatea lui Dumnezeu, sursă a toate darurile făcute omului (II, 96-108)
2. Crearea omului (II, 109-117)
3. Căderea în păcat (II, 118-132)
4. Pregătirea lumii pentru venirea Mântuitorului (II, 132-171)
5. Plinirea vremii – Restaurarea a toate în Hristos (II, 172-266)
 - a. Persoana Mântuitorului și nespusa cheneză a Întrupării (II, 172-199)
 - b. Împlinirea mântuirii neamului omenesc: viața pământească, jertfa, învierea, înălțarea, a doua venire a Mântuitorului, sfințirea prin apă și prin Duh (II, 200-266)

Fiind identificate elementele comune ale celor patru versiuni ale anaforalei Sfântului Vasile cel Mare, precum și cele care le disting între ele, un următor pas al analizei propuse este compararea textelor euharistice cu scrierile marelui sfânt părinte. După cum a putut fi observat și în cadrul Rugăciunii teologice *toate cele patru versiuni* poartă urme ale unei prelucrări datorate ierarhului din Cezareea Capadociei. Textul egiptean **Äg** reprezintă o primă încercare de îmbogățire a textului euharistic aflat în uz în metropola în care Sfântul Vasile cel Mare a păstorit, iar arhetipul **Ω** din care au provenit textul versiunii armene, siriene și bizantine nu este altceva decât o lărgire și extindere cu noi texte biblice a primei prelucrări făcute. Corespondențele stabilite între anafora lui Nestorie și textul egiptean și cel bizantin al anaforalei Sfântului Vasile cel Mare indică faptul că la Constantinopol, în primele secole după moartea acestui mare sfânt părinte, au fost în uz cel puțin două variante ale textului euharistic ce îi purtau numele și care conțineau în diferite grade urme ale prelucrării făcute de acesta.

Scrisul Sfântului Vasile cel Mare este unul prin excelență biblic și liturgic în același timp. Dincolo de cunoștințele vaste ale culturii profane și mânuirea exemplară

a limbii grecești clasice, marele ierarh din Cezareea Capadociei a fost un om al tradiției bisericești, un om al credinței experimentate care a știut să exprime nu doar în scrierile sale, dar și în textul anaforalei euharistice, ceea ce Biserica primară a trăit și propovăduit de la începuturile ei.

Analizând comparativ textul Rugăciunii hristologice, atât în versiunea egipteană, cât și în cea bizantină, se poate observa maniera în care Sfântului Vasile cel Mare a știut să revizuiască anafora euharistică imprimându-i propriul stil, conservându-i însă accentul și nota specifică tradiției liturgice creștine primare.

Rugăciunea hristologică a textului egiptean este caracterizată prin concizie și claritate în expunere, iar revizuirea acestui text euharistic a făcut ca unele din expresiile întrebuintate să fie eliminate pentru a fi reformulate, făcând loc unor ample expuneri dogmatice ce sunt exprimate prin intermediul unor originale combinații de versete biblice, iar altele care au aparținut anaforalei pre-vasiliene au fost inserate în noul text în forma lor originală. Expresiile din Sfânta Scriptură ce sunt menționate în **Ăg** au fost extinse și adăugite în **Byz**, iar fraza concisă din **Ăg** a devenit în textul bizantin stufoasă și simetrică, fiind caracterizată printr-o mulțime de construcții participiale. Pentru a putea mai bine fi observate elementele comune, dar și diferențele dintre cele două versiuni, textul lor va fi expus comparativ pe secțiuni, facilitând astfel și raportarea lor la scrierile Sfântului Vasile cel Mare.

1. Sfințenia și dreptatea lui Dumnezeu, sursă a toate darurile făcute omului (II, 100-108)

Ăg II, 100-102:

Sfânt, sfânt, sfânt ești
cu adevărat, Doamne
Dumnezeul nostru

Byz: II, 100-108:

Sfânt ești
cu adevărat și Preasfânt,

și nu este măsură a măreției
sfințeniei Tale,
și drept ești întru toate lucrurile Tale,
căci cu dreptate și cu judecată
adevărată ne-ai adus

ἅγιος ἅγιος ἅγιος εἶ
ἀληθῶς, κύριε
ὁ Θεὸς ἡμῶν·

toate;

ἅγιος εἶ ὥς
ἀληθῶς καὶ πανάγιος

καὶ οὐκ ἔστιν μέτρον τῆς
»μεγαλοπρέπειας τῆς ἁγιωσύνης σου«
»καὶ ὅσιος ἐν πᾶσιν τοῖς ἔργοις σου«
ὅτι ἐν δικαιοσύνῃ καὶ κρίσει
ἀληθινῇ πάντα ἐπήγαγες
ἡμῖν·

Textul Rugăciunii hristologice debutează prin a înfățișa dreptatea și sfințenia lui Dumnezeu ca premisa și sursa a tot binele arătat în întreaga iconomie a mântuirii. În textul egiptean, precum și în cel armean, atributul sfințeniei Celui Preaînalt este exprimat într-un mod superlativ evidențiat prin repetarea adjectivului “sfânt” [ἅγιος] de trei ori, căruia i se asociază adresarea “Doamne, Dumnezeul nostru” [Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν], atât de des folosită în Sfânta Scriptură.⁶⁷⁷ În textul bizantin acest pasaj a fost eliminat pentru a putea fi introdusă o descriere gradată prin care să fie reliefată într-o manieră absolută măreția negrăitei sfințenii a lui Dumnezeu. Într-o primă fază, adjectivului “sfânt” [ἅγιος] i se asociază locuțiunea adverbială: “cu adevărat” [ὥς ἀληθῶς] subliniindu-se deja în acest mod simplu un superlativ absolut ce este potențat mai apoi prin amintirea adjectivului compus: “preasfânt” [πανάγιος]. Dar revizorul nu s-a mulțumit doar cu menționarea acestor două adjective, ci le-a adăugat și o propoziție de inspirație biblică: “și nu este măsură a măreției sfințeniei Tale, și drept ești întru toate lucrurile Tale” [καὶ οὐκ ἔστιν μέτρον τῆς μεγαλοπρέπειας τῆς ἁγιωσύνης σου καὶ ὅσιος ἐν πᾶσιν τοῖς ἔργοις σου] care este compusă din două versete distincte (5, 13) ale psalmului de laudă 144 și care asociază sfințenia cu dreptatea lui Dumnezeu pentru a descrie astfel într-un mod apofatic negrăitul și măreția sfințeniei Ziditorului a toate.

⁶⁷⁷ IV Reg 19, 19; I Para 29, 16; II Para 14, 10; 20, 12; Ps 98, 8; Ps 105, 47; Isaia 26, 12-13; 37, 20; Bar 2, 12; 2, 19; 2, 27; Dan 9, 15.

O astfel de descriere apofatică a atributelor divine este una din temele centrale ale scrierii *Contra lui Eunomiu*⁶⁷⁸ și trădează rafinamentul teologic și suplețea stilistică a scrierilor marelui ierarh capadocian. “Nu există nici un atribut care să fie în stare să cuprindă și să vestească toată ființa lui Dumnezeu”, o spune Sfântul Vasile cel Mare în *Contra lui Eunomiu*, iar numirile se dau lui Dumnezeu “după deosebirea lucrărilor Sale și după relația cu cele ce se bucură de binefacerile Sale”⁶⁷⁹. Ca și în Rugăciunea teologică, descrierea măreției și sfințeniei lui Dumnezeu prin superlative absolute și prin apofatism face ca taina existenței Sfintei Treimi și a manifestării ei în lume să fie înfățișată a fi începutul și premisa oricărei teologisirii și mulțumiri aduse în celebrarea cultică. Pentru a putea dobândi mântuirea omului îi este de ajuns să știe că Dumnezeu *este*, fără a iscodi *cum* este, lăudându-L și mulțumindu-I pentru dragostea cu care pururi îl înconjoară.⁶⁸⁰

Și la nivel de expresie, această potențare a atributelor divine din textul bizantin prin folosirea versetelor biblice, face trimitere la operele Sfântului Vasile cel Mare. Semnificativ este faptul că expresia: “măreția [slavei] sfințeniei Tale” în diferitele ei forme apare menționată de 37 de ori în opera marelui ierarh.⁶⁸¹

Tot printr-un pasaj biblic preluat din Isaia 9, 6 și Osea 2, 21 este motivată invocarea sfințeniei și dreptății lui Dumnezeu din acest debut al Rugăciunii hristologice: “căci cu dreptate și cu judecată adevărată ne-ai adus toate” [ὅτι ἐν δικαιοσύνῃ καὶ κρίσει ἀληθινῇ πάντα ἐπήγαγες ἡμῖν]. Expresia: “toate ne-ai adus”, având sensul de “toate ni le-ai dăruit”, deschide perspectiva enumerării tuturor etapelor economiei mântuirii. Din nou este vizibilă intenția teologică a autorului:

⁶⁷⁸ A se vedea: B. Sesboüé, *Saint Basile et la Trinité. Un acte théologique au IV^e siècle*, Paris, 1998, p. 120-130; Pr. Prof. D. Stăniloae, *Învățătura despre Sfânta Treime în scrierea Sfântului Vasile «Contra lui Eunomiu»*, în: *Sfântul Vasile cel Mare. Închinare la 1600 de ani de la săvârșirea sa* (=Biblioteca teologică 3), București, 1980, p. 51-69.

⁶⁷⁹ *Contra lui Eunomiu* 1, 5-7, PG 29, 520C- 525A: Κατὰ γὰρ τὴν τῶν ἐνεργειῶν διαφορὰν, καὶ τὴν πρὸς τὰ ἐνεργετούμενα σχέσιν, διάφορα ἑαυτῷ καὶ τὰ ὀνόματα τίθεται. Sesboüé, p. 190.

⁶⁸⁰ *Contra lui Eunomiu* 1, 14-15, PG 29, 545A: Οὐ γὰρ ἡ τοῦ τί ἐστὶν ἐξερεύνησις, ἀλλ' ἡ τοῦ ὅτι ἐστὶν ὁμολογία τὴν σωτηρίαν ἡμῖν παρασκευάζει. Sesboüé, p. 224.

⁶⁸¹ Rezultatul chestionării frecvenței acestor pasaje biblice în scrierile Sfântului Vasile cel Mare cu ajutorul bazei de date TLG este impresionant și cu greu poate fi ales un text spre exemplificare. În genere, toate versetele biblice din textul celor patru versiuni a anaforei euharistice apar menționate în scrierile Sfântului Vasile cel Mare. În momentul în care un astfel de verset este folosit cu predilecție în operele acestui sfânt părinte el poate fi invocat ca argument pentru paternitatea vasiliană a formularului euhologic în care apare. În același timp, nu trebuie pierdut însă din vedere faptul că limbajul teologic al Sfântului Vasile cel Mare este un limbaj biblic și liturgic în același timp, multe din expresiile folosite în scrierile sale fiind preluate din tradiția cultică.

atributele lui Dumnezeu pot fi deduse din lucrările Lui în lume iar acestea la rândul lor trimit și vorbesc despre “mirabilia Dei”, despre faptele minunate prin care Dumnezeu le-a săvârșit în împlinirea economiei mântuirii neamului omenesc.

Toate sunt înfățișate din perspectiva dragostei revărsate a lui Dumnezeu, a dialogului de iubire dintre Dumnezeu și om. Doar pentru că din iubire Dumnezeu S-a arătat și S-a revelat și Și-a arătat sfințenia și dreptatea în împlinirea economiei mântuirii, omul poate răspunde acestei iubiri prin mulțumire invocând și pomenind actele mântuitoare ca fiind gajul pe baza căruia el cere actualizarea lor neîntreruptă în Jertfa euharistică prin venirea Sfântului Duh.

Mulțumirea se face doar pe baza unei relații speciale între Dumnezeu și om, a unui dialog plin de iubire între Creator și făptura Sa și de aceea, cum se va vedea mai jos, tonul în care este expusă toată drama căderii, iar mai apoi izbăvirea omului de sub robia diavolului și a morții, este unul cald, în care adresarea adusă lui Dumnezeu este personalizată prin apelative precum: “[neascultând] de Tine, adevăratul Dumnezeu” [σου τοῦ ἀληθινοῦ Θεοῦ], “Bunule” [ἀγαθέ]. Pe parcursul întregului text euharistic invocarea numelui lui Dumnezeu este însoțită adesea de un pronume personal posesiv, ce indică nu doar dragostea și grija Creatorului pentru făptura Sa, dar și răspunsul omului ce mulțumește adorând.

2. Crearea omului (II, 109-117)

Äg: II, 109-113

Byz: II, 109-117

Cel ce ne-ai zidit pe noi

și

ne-ai pus pe noi în raiul

desfătării,

Căci zidind pe om,

luând țărână din pământ, și

cu chipul Tău, Dumnezeule, cinstindu-l

l-ai pus în raiul

desfătării, viață fără de moarte și

desfătare de veșnice bunătăți

întru paza poruncilor Tale

i-ai făgăduit

lui.

ὅς ἐπλασας ἡμᾶς

πλάσας γὰρ »τὸν ἄνθρωπον

καὶ ἐϋθου ἡμᾶς »ἐν τῷ παραδείσῳ τῆς τρυφῆς«	χοῦν« λαβὼν »ἀπὸ τῆς γῆς« καὶ εἰκόني τῇ σῇ ὁ Θεὸς τιμήσας αὐτὸν τέθεικας αὐτὸν »ἐν παραδείσῳ τῆς τρυφῆς« ἀθανασίαν ζωῆς καὶ ἀπόλαυσιν αἰωνίων ἀγαθῶν ἐν τῇ τηρήσει τῶν ἐντολῶν σου ἐπαγγειλάμενος αὐτῷ·
---	--

Din această prezentare comparată a celor două texte euharistice sunt evidente asemănările dintre ele, cu toate că relatarea despre crearea omului și starea primordială este schematică în formularul euhologic egiptean și mult mai amplă în textul bizantin. Raportând însă aceste două texte euharistice la scrierile Sfântului Vasile cel Mare o dublă corespondență poate fi observată, una la nivel ideatic și alta la nivel de limbaj. Ambele sunt în măsură să demonstreze fără echivoc faptul că gândirea marele ierarh capadocian și-a lăsat amprenta în textul celor două anaforale euharistice.

Patru mari idei conține acest scurt pasaj în textul bizantin:

- a. Dumnezeu L-a făcut pe om luând țărână din pământ (Fac 2, 7)
- b. Omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu
- c. Omul a fost pus în raiul desfătării
- d. Omului i-a fost promisă viața veșnică și desfătare bunătăților veșnice prin paza poruncilor.

Textul egiptean reține doar prima și a treia idee în aproximativ același limbaj ca cel bizantin.

Este impresionantă maniera teologică în care afirmațiile scurte și lacunare din **Ăg** au fost preluate și reformulate în **Byz**. Dorința de simetrie și stilizare a revizorului face ca accentul întregii expunerii în textul euharistic bizantin să cadă pe verbul principal al frazei, de care depind două șiruri de participii determinate: unele care îi premerg și altele care îi urmează, simetrie ce poate fi observată la nivelul întregului text euharistic. În secțiunea II, 109-117 accentul cade pe punerea în rai a omului și pe starea lui fericită, de unde și alegerea verbului principal la timpul perfect: “L-ai pus

[pe el]”, [τέθεικας] căruia îi premerg participiile în aorist: “zidind”, “luând”, “cinstind”, care descriu acte premergătoare punerii în rai și căruia îi urmează un ultim participiu: “făgăduind” menit să dezvolte ideea afirmată prin verbul principal. Oricare din participiile enumerate putea fi verbul principal, însă revizorul a ales verbul τίθημι în locul lui ἔπλσας din **Äg**, devenit în **Byz** un simplu participiu, tocmai pentru a sublinia importanța punerii în rai și a comuniunii de iubire a omului cu Dumnezeu. Pentru această stare fericită l-a făcut Dumnezeu pe om, iar pierderea și redobândirea ei sunt motivele pentru care au fost împlinite toate actele economiei mântuirii.

Toate cele patru idei referitoare la crearea omului, precum și accentul pus pe starea fericită a omului în rai, se regăsesc în scrierile Sfântului Vasile. Nu doar simple corespondențe de expresii între **Äg**, **Byz** și operele marelui ierarh pot fi identificate, ci și întregi pasaje din lucrările acestuia redau fidel ideile principale din textele euharistice.

Măreția omului și dragostea nespusă a lui Dumnezeu și grija Sa deosebită pentru om sunt vizibile însăși din actul creării. Referindu-se la textul biblic din Facere 2,6, Sfântul Vasile cel Mare arată că toate fapăturile le-a făcut Dumnezeu doar “prin cuvânt”, însă numai pe om l-a creat “cu mâna Sa” luând țărână din pământ.⁶⁸²

Din iubire Dumnezeu l-a făcut pe om după chipul Său, învrednicindu-l cunoașterii Sale, căci “a suflat în față lui, adică a pus în om o parte din harul lui, pentru ca prin asemănare să cunoască pe Cel asemenea”⁶⁸³ și chemându-l la comuniunea cu Sine pentru ca astfel chipul să ajungă la asemănare. “Mai întâi ești om, singurul dintre viețuitoare făcut cu mâna lui Dumnezeu – afirmă Sfântul Vasile cel Mare în Omilia la cuvintele: «Ia aminte la tine însuși» și întrebă apoi retoric: “Oare, dacă judeci drept, nu-i de ajuns aceasta ca să te bucuri cel mai mult că ai fost făcut de mâinile lui Dumnezeu, Cel Ce a creat totul? Mai mult încă: și că fiind făcut după chipul Creatorului tău, poți printr-o bună viețuire să te înalți până la aceeași cinste cu

⁶⁸² Omilie rostită în Lacizis 8, PG 31, 1452BC: “...prin poruncă a fost făcut soarele, prin poruncă plantele, prin poruncă firea apelor... toate prin poruncă: pe om însă L-a făcut cu mâna.” [προστάγματι ἥλιος, προσταγάματι βοτάνη, προσταγάματι ἡ τῶν ὑδάτων φύσις..., πάντα προσταγάματι: ὁ δὲ ἄνθρωπος χειρὶ διεπλάσθη].

⁶⁸³ Omilia la Psalmul 48, PG 29, 449C: Ἐνεφύσησε γὰρ εἰς τὸ πρόσωπον: τούτέστι, μοῖραν τινα τῆς ἰδίας χάριτος ἐναπέθετο τῷ ἄνθρωπῳ, ἵνα τῷ ὁμοίῳ ἐπιγινώσκῃ τὸ ὅμοιον. Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri. Partea întâi: Omilii la Hexaemeron, Omilii la Psalmi, Omilii și Cuvântări*, traducere, introducere și note de Pr. D. Fecioru (=PSB 17), București, 1986, p. 319.

îngerii? Ai primit suflet rațional, cu el cunoști pe Dumnezeu, cu mintea contempli natura existențelor, cu ea culegi fructul cel prea plăcut al înțelepciunii...”⁶⁸⁴

Starea fericită a omului în rai a fost “binele” pentru care Dumnezeu le-a făcut pe toate. Căci nu pe om l-a făcut primul, pentru a nu fi sărac, spune Sfântul Vasile cel Mare, ci a făcut cerul, pământul și toate plantele și animalele peste care l-a pus stăpân, a ales un loc special din tot pământul unde l-a așezat pe om: “...nu a ajuns Iubitorului de omeni Dumnezeu desfătarea pământului, ci [a pregătit] un locaș deosebit, propria podoabă, vrându-l pe om pentru Sine, și acolo, în rai, l-a pus pe el.”⁶⁸⁵

Acest “bine” al omului dintru început este definit de Sfântul Vasile cel Mare ca fiind: “apropierea de Dumnezeu și unirea cu El prin iubire”,⁶⁸⁶ căci “odinioară Adam era sus, nu în ceea ce privește locul, ci prin libertatea voinței sale, când, îndată ce i s-a dat viață și-a aruncat privirile spre cer; s-a bucurat de cele văzute și a iubit nespus de mult pe Binefăcătorul său, Care îi dăduse desfătarea vieții veșnice, îl așezase în *desfătarea paradisului*, îi dăduse aceeași stăpânire pe care o aveau îngerii, îl făcuse să audă glas dumnezeiesc. Pe lângă toate acestea era sub paza lui Dumnezeu și se desfăta cu bunătățile Lui”⁶⁸⁷.

Aceeași idee o expune Sfântul Vasile cel Mare și în *Regulile Mari* 2, 3: “Dumnezeu l-a creat pe om după chipul și asemănarea Sa, l-a învrednicit de cunoașterea Sa, l-a înzestrat mai presus de toate vietățile cu rațiune, i-a îngăduit să se *desfăteze* de nespusele frumuseți ale paradisului și l-a pus stăpân peste toate câte se află pe pământ.”⁶⁸⁸

⁶⁸⁴ PG 31, 212B: Πρώτον μὲν οὖν, ἄνθρωπος εἶ, μόνον τῶν ζώων θεόπλαστον. Ἄρ' οὐκ ἐξαρκεῖ τοῦτο σωφρόνως λογιζομένῳ πρὸς εὐθυμίαν τὴν ἀνωτάτω, τὸ ὑπ' αὐτῶν τῶν χειρῶν τοῦ θεοῦ τοῦ τὰ πάντα συστησάμενου διαπλασθῆναι; ἔπειθ' ὅτι κατ' εἰκόνα γεγεννημένος τοῦ κτίσαντος, δύνασαι πρὸς τὴν τῶν ἀγγέλων ὁμοτιμίαν δι' ἀγαθῆς πολιτείας ἀναδραμεῖν; Ψυχὴν ἔλαβες νοεράν, δι' ἧς θεὸν περινοεῖς, τῶν ὄντων τὴν φύσιν λογισμῷ καθορᾶς, σοφίας δρέπη καρπὸν τὸν ἡδιστον.

⁶⁸⁵ *Omilie rostită în Lacizis* 8, PG 31, 1453A: οὐκ ἠρκέσθη ὁ φιλόανθρωπος Θεὸς τῇ τῆς γῆς ἀπολαύσει: ἀλλ' ἐξαίρετον ἐνδιαίτημα, τὸ ἴδιον ἐγκαλλώπισμα, τὸν ἄνθρωπον ἑαυτοῦ βουλόμενος, ἐκεῖ κατέστησεν ἐν τῷ παραδείσῳ.

⁶⁸⁶ *Omilie, Dumnezeu nu este autor al relelor* 6, PG 31, 344B: Τί δὲ ἦν αὐτῇ τὸ προηγούμενον ἀγαθόν; Ἡ προσεδρεία τοῦ Θεοῦ, καὶ ἡ διὰ τῆς ἀγάπης συνάφεια... *Fecioru*, p. 442.

⁶⁸⁷ *Omilie, Dumnezeu nu este autor al relelor* 6, PG 31, 344C: Ἦν ποτε ὁ Ἀδὰμ ἄνω, οὐ τόπω, ἀλλὰ τῇ προαιρέσει, ὅτε, ἄρτι ψυχῶθεις καὶ ἀναβλέψας πρὸς οὐρανὸν, περιχαρὴς τοῖς ὀρωμένοις γενόμενος, ὑπεραγαπῶν τὸν εὐεργέτην, ζωῆς μὲν αἰωνίου ἀπόλαυσιν χαρισάμενος, τρυφαίς δὲ παραδείσου ἐναναπαύσαντα, ἀρχὴν δὲ δόντα κατὰ τὴν τῶν ἀγγέλων, καὶ ἀρχαγγέλοις αὐτὸν ποιήσαντα ὁμοδιαίτον, καὶ φωνῆς θείας ἀκροατὴν: ἐπὶ πᾶσι τοῖτοις ὑπερασπιζόμενος παρὰ Θεοῦ, καὶ ἀπολαύων τῶν αὐτοῦ ἀγαθῶν, *Fecioru*, p. 442.

⁶⁸⁸ PG 31, 913A: κατ' εἰκόνα Θεοῦ καὶ ὁμοίωσιν ποιήσας τὸν ἄνθρωπον ὁ Θεός, καὶ τῆς ἑαυτοῦ γνώσεως ἀξιώσας, καὶ λόγῳ παρὰ πάντα τὰ ζῶα κατακοσμήσας, καὶ τοῖς ἀμηχάνοις τοῦ παραδείσου κάλλεσιν ἐντρυφᾶν παρασχόμενος, καὶ τῶν ἐπὶ γῆς ἀπάντων

Pentru creșterea în virtute și pentru atingerea desăvârșirii Dumnezeu a dat omului munca și paza paradisiului și i-a pus lui poruncă “pentru a-i încerca ascultarea”, fiind înzestrat cu toată puterea de a o împlini și de a dobândi astfel fericirea și viața veșnică.⁶⁸⁹

În toate aceste pasaje care cuprind ideile de bază ale antropologiei Sfântului Vasile cel Mare pot fi găsite o serie de corespondențe lexicale între textele euharistice și operele acestuia. Expresia biblică “raiul desfătării” [ὁ παράδεισος τῆς τρυφῆς] din Fac 3, 29, comună textului egiptean și bizantin, este una familiară scrisului marelui ierarh capadocian. În *Cuvânt ascetic și sfătuire despre renunțarea la lume și despre desăvârșirea duhovnicească*, el îndeamnă: “...vezi să nu te înșele vrăjmașul prin păcatul protopărintelui și degrabă să te scoată afară din raiul desfătării.”⁶⁹⁰, iar în *Regulile mari* 55, la întrebarea dacă folosirea artei medicale corespunde scopului pietății, el astfel răspunde: “Căci, precum nu am fi avut nevoie de inventarea și munca agriculturii dacă am fi rămas în raiul desfătării, tot așa nu am fi folosit nici un ajutor medical pentru înlăturarea durerilor, dacă am fi rămas în nepătimire conform cu darul dinainte de cădere dăruit nouă prin creare.”⁶⁹¹

În *Omilia la Psalmul I*, PG 29, 216A Sfântul Vasile cel Mare folosește expresia: “desfătarea veșnicilor bunătăți”, ce apare și în textul euharistic bizantin: “De aceea și Îndreptătorul obștesc al vieții, marele Învățător, Duhul adevărului, a pus înainte cu înțelepciune și pricepere răsplățile, pentru ca ridicându-ne mai presus de

ἄρχοντα καταστήσας, Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri, Partea a doua, Asceticele*, traducere, introducere, note de Prof. Iorgu Ivan (= PSB 18), București, 1989, p. 223.

⁶⁸⁹ Omilie, Dumnezeu nu este autor al rețelilor 9? Ὅτι ἔδει εἶναι ἐντολὴν τὴν δοκιμάζουσιν ἡμῶν τὸ ὑπήκοον. Διὰ τοῦτο ἦν φυτὸν ὡραίων καρπῶν εὐφορον, ἵνα ἐν τῇ ἀποχῇ τοῦ ἡδέος, τὸ τῆς ἐγκρατείας καλὸν ἐπιδειξάμενοι, τῶν τῆς ὑπομονῆς στεφάνων δικαίως ἁξιωθώμεν. Fecioru, p. 445; Regulile Mari 2, 1, PG 31, 909AB: “Dumnezeu ne-a înzestrat cu puterile necesare ca să împlinim toate poruncile pe care ni le-a dat... Căci cu aceste puteri, lucrând corect și după cuviință, facem viața noastră virtuoasă prin evlavie, însă dacă distrugem lucrarea lor, alunecăm spre răutate. Iar definirea răului aceasta este: folosirea rea și împotriva poruncii domnului a darurilor pe care ni le-a dat Dumnezeu ca să facem binele, după cum tot așa de adevărat este că virtutea cerută de Dumnezeu este folosirea lor din binele conștiinței potrivit cu porunca Domnului.” Iorgu Ivan, p. 220-221.

⁶⁹⁰ PG 31, 640A: ὅρα μὴ σε πλανήσῃ ὁ ἐχθρὸς τῇ τοῦ προπάτορος ἁμαρτίᾳ, καὶ τὸ τάχος σε ἐκβάλῃ τοῦ παραδείσου τῆς τρυφῆς. Iorgu Ivan, p. 67.

⁶⁹¹ PG 31, 1044C: Ὡσπερ γάρ, εἰ ἡμεῖς ἐν τῷ παραδείσῳ τῆς τρυφῆς, οὐδὲν ἂν ἐπινοίᾳς καὶ μόχθου γεωργικοῦ ἐπεδεήθημεν. Iorgu Ivan, p. 297.

ostenelile din fața noastră să ne grăbim cu mintea spre desfătarea veșnicilor bunătăți.”⁶⁹²

Expresia “luând țărână” apare menționată de Sfântul Vasile cel Mare în *Omilia rostită la timp de foamete și secetă*: “Fiind deci recunoscut ca puternic nu cumva îi lipsește bunătatea? Nicicum nu se poate spune acest lucru. Ce nevoie l-ar fi silit pe cel care nu este bun să zidească la început pe om? Cine este cel care l-a silit pe Ziditorul chiar nevrând să ia țărână și să dea din lut chip unei frumuseți ca acestea?”⁶⁹³

După cum se poate vedea nu este vorba doar de simple coincidențe lexicale sau de folosirea unor expresii biblice consacrate des folosite în dipsutele teologice ale secolului IV, ci de corespondențe reale de tematică, dar și de limbaj, între textele euharistice și operele Sfântului Vasile cel Mare.

3. Căderea în păcat (II, 118-132)

Äg: II, 118-126

Byz: II, 118-132

dar călcând porunca Ta

Dar neascultându-Te

pe Tine, adevăratul Dumnezeu,

prin

Care l-ai făcut pe dânsul și

amăgirea șarpelui

amăgirii șarpelui

și căzând noi din

supunându-se și dat fiind morții

viața cea veșnică

pentru păcatele sale proprii,

și izgonindu-ne

l-ai izgonit pe dânsul

din

în judecata Ta cea dreaptă, Dumnezeule,

raiul desfătării

din rai

în lumea aceasta și

l-ai întors pe acesta în

pământul din care a fost luat, rânduindu-i

⁶⁹² Διὸ καὶ ὁ κοινὸς τοῦ βίου διορθωτὴς, ὁ μέγας διδάσκαλος, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, σοφῶς καὶ ἐντέχνως τοὺς μισθοὺς προεβάλετο, ἵνα, ὑπερκύπτοντες τοὺς ἐν χερσὶ πόνους, τῇ διανοίᾳ πρὸς τὴν ἀπόλαυσιν τῶν αἰώνιων ἀγαθῶν ἐπειγώμεθα, *Fecioru*, p. 185.

⁶⁹³ PG 31, 317A: Οὐδὲ οὗτος ἐφεστὼς ὁ λόγος. Τίς γὰρ ἀνάγκη τὸν μὴ ἀγαθὸν ἐπεισεν ἐν ἀρχῇ δημιουργῆσαι τὸν ἄνθρωπον; Τίς δὲ ὁ κατεπείξας τὸν Κτίστην καὶ μὴ βουλόμενον χοῦν λαβεῖν, καὶ τοιοῦτον ἐκ πηλοῦ κάλλος εἰδοποιῆσαι; *Fecioru*, p. 428

		lui mântuirea cea din naștere din nou, cea întru însuși Hristosul Tău
παραβάντας δὲ τὴν		ἀλλὰ παρακούσαντά
ἐντολήν σου		σου τοῦ ἀληθινοῦ Θεοῦ
	διὰ τῆς	τοῦ κτίσαντος αὐτὸν καὶ τῇ
ἀπάτης	τοῦ ὄψεως	ἀπάτῃ τοῦ ὄψεως
καὶ ἐκπεσόντας ἡμᾶς ἐκ		ὑπαχθέντα νεκρωθέντα τε αὐτὸν
τῆς αἰωνίου ζωῆς,		τοῖς οἰκείοις αὐτοῦ παραπτώμασιν
	καὶ ἐξορισθέντας	ἐξώρισας αὐτὸν ἐν τῇ
	ἐκ τοῦ	δικαιοκρισίας σου ὁ Θεὸς ἐκ τοῦ
παραδείσου τῆς τρυφῆς		παραδείσου εἰς
		τὸν κόσμον τοῦτον καὶ
		ἀπέστρεψας αὐτὸν εἰς
		τὴν γῆν ἐξ ἧς ἐλήφθη οἰκονομῶν
		αὐτῷ τὴν ἐκ παλιγγενεσίας
		σωτηρίαν τὴν ἐν αὐτῷ τῷ
		Χριστῷ σου.

Secțiunea aceasta care descrie drama căderii omului este expusă în aproximativ același limbaj în ambele versiuni ale textului euharistic, în mod scurt și concis în **Äg**, iar în mod amplu și bine structurat în **Byz**.

Trei idei centrale conține acest pasaj care sunt totodată și temele de bază ale antropologiei ortodoxe:

- a. Neascultarea poruncii divine a adus prin amăgirea șarpelui moartea și stricăciunea în firea umană.
- b. Omul a fost alungat din rai, pierzând starea de fericire odată cu înstrăinarea sa de Dumnezeu.
- c. Căderea omului a fost cauza întrupării și a iconomiei mântuirii împlinite de Mântuitorul Hristos.

Textul egiptean se limitează la menționarea doar a primelor două idei, pe când formularul euhologic bizantin, grupează cele trei teme în jurul celor două verbe principale: “l-ai alungat” [ἐξώρισας] și “l-ai întors” [ἀπέστρεψας] ce sunt raportate

antitetic printr-un paralelism perfect la verbul principal “ai pus” [τέθεικας] al secțiunii precedente, folosindu-se în acest sens conjuncția adversativă ἀλλὰ.

Dacă în secțiunea precedentă accentul a fost pus așezarea omului în rai, antitetic în II, 118-131 este subliniată alungarea din rai, ce a dus la pierderea comuniunii cu Dumnezeu, a intrării morții și stricăciunii în firea umană. Aceeași simetrie sintactică poate fi observată și la nivelul acestui pasaj: cele două verbe principale “l-ai alungat” [ἐξώρισας] și “l-ai întors” [ἀπέστρεψας], pe care și cade accentul întregii expuneri, grupează în jurul lor o serie de participii ce nuanțează narațiunea. Primele trei dintre ele: “neascultând” [παράκούσαντα], “supunându-se” [ὑπαχθέντα] și “omorât fiind” [νεκρωθέντα], ce preced primul verbul principal (l-ai alungat) indică motivul și urmările căderii omului, iar ultimul participiu “rânduind” [οἰκονομῶν], ce depinde de cel de al doilea verb principal (l-ai întors), are menirea de a deschide perspectiva enumerării celorlalte acte ale economiei divine prin care omul a fost readus la starea fericită din rai ce a pierdut-o prin neascultare.

Înstrăinarea de Dumnezeu, pierderea celui “a fi împreună” cu Dumnezeu, a comuniunii cu El, sunt pentru Sfântul Vasile elementele esențiale care definesc drama căderii omului și din care decurg toate celelalte consecințe: intrarea în lume a păcatului și a morții, alterarea chipului lui Dumnezeu din om.⁶⁹⁴

În câteva din operele sale precum ar fi: *Omilia că Dumnezeu nu este autor al relelor*, *Regulile Mari 1-2*, *Omilia spusă în Lazaris* și *Omilia la Psalmul 48*, în pasajele ce prezintă sintetic întreaga economie a mântuirii, drama căderii omului în păcat este zugrăvită în aceeași manieră și cu aceleași accente și uneori cu același limbaj cum apare ea descrisă în textele euharistice:

1. În *Omilia că Dumnezeu nu este autor al relelor* 7, Sfântul Vasile cel Mare descrie astfel căderea omului:

“Pe lângă toate acestea [Adam] era sub paza lui Dumnezeu și se desfăta cu bunătățile lui. Dar iute s-a saturat de toate aceste bunătăți; și ocărând oarecum sațiul [τῷ κόρῳ], a preferat frumuseții spirituale ceea ce părea plăcut ochilor trupului și a prețuit mai mult săturarea pântecelui decât desfătărea cele duhovnicești. De aceea

⁶⁹⁴ Înstrăinarea de Dumnezeu o definește Sfântul Vasile cel Mare ca fiind răul înfricoșător, însăși răul prin excelență. A se vedea: *Regulile Mari*, 2, 2, PG 31, 912B și *Omilia*, Dumnezeu nu este autor al relelor 8, PG 31, 348A.

îndată a și fost izgonit din rai, a pierdut acea viață fericită și a ajuns rău, nu din constrângere, ci din nesocotință. De aceea a și păcătuit pentru că a întrebuințat rău libera voință și a murit din pricina păcatului, «că plata păcatului este moartea». Cu cât se depărta de viață, pe atât se apropia de moarte. Că Dumnezeu este viață, iar lipsa vieții, moarte.»⁶⁹⁵

2. În câteva pasaje ale *Omiliei la Lazaris* 8-9, Sfântul Vasile cel Mare arată invidia diavolului ca fiind cauza căderii și a intrării răului în lume:

“A lucrat cu răutate diavolul văzând multă îndulcire copleșindu-l pe om [πολλὴν ἀπόλαυσιν περιρρέουσιν τῷ ἀνθρώπῳ], îngerii povățuitori fiind alături de el: [l-a văzut diavolul] pe Dumnezeu devenit împreună vorbitor cu oamenii, grăind cu propriul glas, pretutindeni îngrijind copilul, pruncul ca să alerge spre asemănarea cu Dumnezeu; [l-a urât pe om] deoarece [Dumnezeu] l-a învățat bine pe om; [l-a urât] deoarece a văzut că pe această mică faptură Domnul a chemat-o la aceeași cinste ca și a îngerilor...”⁶⁹⁶

“Diavolul urător de oameni este pentru că este luptător împotriva lui Dumnezeu. La început a urât, s-a ridicat împotriva lui Dumnezeu cel Atotputernic, l-a disprețuit pe Stăpânul, s-a înstrăinat de Dumnezeu. Deoarece a văzut pe om după chipul și asemănarea lui Dumnezeu și neputând călca împotriva lui Dumnezeu, toată răutatea lui a vărsat-o împotriva chipului lui Dumnezeu...”⁶⁹⁷

⁶⁹⁵ PG 31, 344D-345A, Fecioru, p. 443: ἐπὶ πάντι τοῦτοις ὑπερασπιζόμενος παρὰ Θεοῦ, ἀπολαύων τῶν αὐτοῦ ἀγαθῶν, ταχὺ πάντων ἀναπλησθεὶς, καὶ οἷον ἐξυβρίσας τῷ κόρῳ, τὸ τοῖς σαρκίνοις ὀφθαλμοῖς φανερὸν τερπνὸν τοῦ νοητοῦ προετίμησε κάλλους, καὶ τὴν πλησμονὴν τῆς γαστρὸς τῶν πνευματικῶν ἀπολάυσεων τιμιωτέραν ἔθετο. Ἐξω μὲν εὐθὺς ἦν τοῦ παραδείσου, ἔξω δὲ τῆς μακαρίας ἐκείνης διαγωγῆς, οὐκ ἐξ ἀνάγκης κακός, ἀλλ’ ἐξ ἀβουλίας, γενόμενος. Διὰ τοῦτο καὶ ἡμαρτε μὲν διὰ μοχθηρὰν προαίρεσιν, ἀπέθανε δὲ διὰ τὴν ἁμαρτίαν: Τὰ γὰρ ὀψώνια τῆς ἁμαρτίας θάνατος. Ὅσον γὰρ ἀφίστατο τῆς ζωῆς, τοσοῦτον προσήγγιζε τῷ θανάτῳ. Ζωὴ γὰρ ὁ Θεός: στέρησις δὲ τῆς ζωῆς θάνατος.

⁶⁹⁶ PG 31, 1453B: Ἐπονηρεύσατο ὁ διάβολος ὁρῶν πολλὴν ἀπόλαυσιν περιρρέουσιν τῷ ἀνθρώπῳ, ἀγγέλους παιδαγωγούς παρεδρεῦοντας αὐτῷ: Θεὸν ὁμόγλωσσον γενόμενον τοῖς ἀνθρώποις, διαλεγόμενον ἀπὸ ἰδίας φωνῆς, πανταχόθεν τὸν παῖδα τὸν νήπιον παιδευόμενον, ἵνα εἰς Θεοῦ ὁμοιότητα ἀναδράμῃ: Ἐπειδὴ κατέμαθε τὸν ἄνθρωπον, Ἐπειδὴ εἶδεν, ὅτι τὸ μικρὸν τοῦτο ζῶον πρὸς τὴν τῶν ἀγγέλων ὁμοτιμίαν ὁ Κύριος προεκαλεῖτο.

⁶⁹⁷ PG 31, 1456C: Μισάνθρωπος, Ἐπειδὴ καὶ θεομάχος. Ἐμίσησε πρότερον, ἐτραχηλίασε κατὰ Θεοῦ παντοκράτορος, κατεφρόνησε τοῦ Δεσπότη, ἡλλοτριώθη τοῦ Θεοῦ. Ἐπειδὴ εἶδε τὸν ἄνθρωπον κατ’ εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν Θεοῦ, μὴ δυνάμενος εἰς Θεὸν τραπῆναι, εἰς τὴν εἰκόνα τοῦ Θεοῦ τὴν ἑαυτοῦ πονηρίαν ἐκένωσεν.

“Să nu cazi deci în înșelăciunea diavolului: te-a urât pe tine, te-a urât; te-a scos din rai. Din cauza lui spinii, din cauza lui sudoarea, prin el locul exilului, în care căzând nu uita patria cea dintru început.”⁶⁹⁸

3. În *Omilia la Psalmul 48, 9* Sfântul Vasile cel Mare scurt remarcă: “mai mult decât acestea [toate făpturile] depășind prin cinstiri omul, dar nu a înțeles, ci a încetat de a mai urma lui Dumnezeu și de a se asemana Ziditorului și a ajuns rob patimilor trupului.”⁶⁹⁹

4. În *Regulele Mari 2, 3* în pasajul care pune în discuție dragostea omului față de Dumnezeu marele sfânt părinte afirmă: “Dumnezeu l-a creat pe om după chipul și asemănarea Sa, l-a învrednicit de cunoașterea Sa... și apoi, când fiind înșelat de șarpe a căzut în păcat și prin păcat în moarte și toate urmările legate de ea, Dumnezeu nu l-a lăsat fără să îi poarte de grijă”⁷⁰⁰.

Corespondența de idei între aceste pasaje și textele euharistice este evidentă. Predilecția pentru crearea de antiteze, precum cele între dragostea divină și neascultarea omului, între fericirea raiului și pierderea ei prin păcat, între viață și moarte, fac ca expunerea să fie vie, caldă și personală, autorul reușind printr-o impecabilă artă oratorică să transmită tainicul experiat al învățăturii Bisericii.

Ca și în secțiunea precedentă, concordanța de vocabular stabilită între scrierile Sfântului Vasile cel Mare și textele euharistice constituie un argument decisiv în favoarea paternității lor vasiliene.

Verbul *παράκωλύω* din II, 118 apare menționat de 22 de ori în diverse forme în scrierile Sfântului Vasile cel Mare, pe când *παράβαίνω* este amintit o singură dată. Prin urmare, textul bizantin conține și aici un indiciu al paternității vasiliene, iar

⁶⁹⁸ PG 31, 1456A: Μὴ τοίνυν συνεμπέσης εἰς τὴν ἀπάτην τοῦ διαβόλου: ἐβάσκηνέ σοι, ἐβάσκηεν: ἐξώρισέ σε τοῦ παραδείσου. Δι' ἐκεῖνον ἄκανθαι, δι' ἐκεῖνον ἰδρώς, δι' ἐκεῖνον ὁ τόπος τῆς ἐξορίας: εἰς ὃν ἐκπεσὼν, μὴ ἐπιλάβῃ τῆς πατρίδος τῆς ἀρχαίας.

⁶⁹⁹ PG 29, 449CD: ὑπὲρ ὅν ταῦτα ταῖς τιμαῖς προηγμένους ὁ ἄνθρωπος, οὐ συνήκεν, ἀλλὰ καταλιπὼν τὸ ἔπεσθαι Θεῷ, καὶ ὁμοιοῦσθαι τῷ κτίσαντι, δούλος γενόμενος τῶν παθῶν τῆς σαρκός. Fecioru, p. 319.

⁷⁰⁰ PG 31, 913BC: κατ' εἰκόνα Θεοῦ καὶ ὁμοίωσιν ποιήσας τὸν ἄνθρωπον ὁ Θεός, καὶ τῆς ἑαυτοῦ γνώσεως ἀξιώσας. εἶτα κατασοφισθέντα ὑπὸ τοῦ ὄφεως, καὶ καταπεσόντα εἰς τὴν ἁμαρτίαν, καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας εἰς τὸν θάνατον, καὶ τὰ τοῦτου ἄξια, οὐ περιείδεν. Iorgu Ivan, p. 223.

verbul folosit în versiunea egipteană ar putea reprezenta un element original al anaforei din Cezareea Capadociei, dată fiind folosirea lui și în textul versiunii armene.

Expresia biblică: “înșelăciunea șarpelui” [ἀπάτη τοῦ ὄφεως] din Facere 3, 29 este o expresie des întâlnită în literatura patristică a secolelor IV-V, fiind menționată și de Sfântul Atanasie cel Mare⁷⁰¹ și de Sfântul Ioan Gură de Aur,⁷⁰² însă contextul specific în care ea apare în textul euharistic egiptean, cât și în cel bizantin trădează intervenția Sfântului Vasile cel Mare în aceste formulare euhologice, căci într-un cadru identic ea este amintită de două ori în scrierile vasiliene în pasajul menționat mai sus al omiliei rostite în Lazacis,⁷⁰³ precum și în scrisoarea 261 adresată locuitorilor din Sozopole:

“Dacă nu ar fi locuit Domnul în trup, nu ar fi dat Mântuitorul pentru preț morții pentru noi și nu ar fi rupt prin El stăpânirea morții. Dacă ceea ce era stăpânit de moarte ar fi fost diferit de ceea ce Domnul a asumat, nu ar fi încetat moartea să-și facă lucrarea ei, noi nu am fi avut nici un folos de patimile îndurate de purtătorul de Dumnezeu trup, nu ar fi omorât [Domnul] păcatul în trupul Său, nu am fi fost înviați în Hristos noi, cei morți prin Adam, nu ar fi fost rezidit cel căzut, nu ar fi fost îndreptat cel zdrobit, nu ar fi fost făcut apropiat lui Dumnezeu cel înstrăinat prin viclenia șarpelui [διὰ τῆς ἀπάτης τοῦ ὄφεως ἀλλοτριωθέν]”⁷⁰⁴.

De asemenea, este remarcabil faptul că participiul οἰκονομῶν care încheie această secțiune și care face deschiderea spre următoarele pasaje din textul euharistic este un termen predilect al scrisului Sfântului Vasile. Marele sfânt părinte vorbește des de “Dumnezeu, Cel Care le rânduiește cele ale noastre” [Ὁ γὰρ τὰ ἡμέτερα οἰκονομῶν Θεός] sau de Dumnezeu Care “a rânduit mântuirea oamenilor” [τὴν τῶν ἀνθρώπων σωτηρίαν οἰκονομῶν], așa cum se exprimă în Omilia despre credință.⁷⁰⁵ În acest ultim sens este folosit de Sfântul Vasile cel Mare și substantivul ἡ οἰκονομία în

⁷⁰¹ *Omilia despre patimile și Crucea Domnului*, PG 28, 216A.

⁷⁰² *Omilia 26 la Facere*, PG 53, 320C; *Omilia despre pocăință* PG 60, 700D; *Omilia la parabola samariteanului milostiv* PG 62, 755D.

⁷⁰³ PG 31, 1456A.

⁷⁰⁴ Courtonne III, p. 116: Εἰ τοῖνυν μὴ γέγονε τοῦ Κυρίου ἡ ἐν σαρκὶ ἐπιδημία, οὐκ ἔδωκε μὲν ὁ λυτρωτὴς τὸ ὑπὲρ ἡμῶν τίμημα τῷ θανάτῳ, οὐ διέκοψε δὲ τοῦ θανάτου τὴν βασιλείαν δι' ἑαυτοῦ. Εἰ γὰρ ἄλλο μὲν ἦν τὸ βασιλευόμενον ὑπὸ τοῦ θανάτου, ἄλλο δὲ τὸ παρὰ τοῦ Κυρίου προσληφθέν, οὐκ ἂν μὲν ἐπαύσατο τὸ ἑαυτοῦ ἐνεργῶν ὁ θάνατος, οὐκ ἂν δὲ ἡμέτερον κέρδος ἐγένετο τῆς θεοφόρου σαρκὸς τὰ πάθη, οὐκ ἀπέκτεινε δὲ τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί, οὐκ ἐζωοποιήθημεν ἐν τῷ Χριστῷ οἱ ἐν τῷ Ἀδάμ ἀποθανόντες, οὐκ ἀνεπλάσθη τὸ διαπεπτωκός, οὐκ ἀνωρθώθη τὸ κατερραγμένον, οὐ προσφωκείωθη τῷ Θεῷ τὸ διὰ τῆς ἀπάτης τοῦ ὄφεως ἀλλοτριωθέν.

⁷⁰⁵ PG 31, 468A.

încercarea de a defini printr-un termen generic întreaga operă de mântuire împlinită de Mântuitorul Iisus Hristos: În *Omilia la Psalmul 44* Sfântul Vasile cel Mare vorbește de “iconomia întrupării” definită fie ca: “οἰκονομίαν τῆς σαρκώσεως”⁷⁰⁶, fie ca: “οἰκονομίαν τῆς ἐνανθρωπήσεως”⁷⁰⁷, iar în *Despre Botez* el face referire la: “iconomia ascultării până la moarte” [τὴν οἰκονομίαν τῆς μέχρι θανάτου ὑπακοῆς]⁷⁰⁸.

Expresia: “mântuirea cea din naștere din nou” [τὴν ἐκ παλιγγενεσίας σωτηρίαν] din **Byz** chiar dacă nu apare menționată literal în scrierile Sfântului Vasile, totuși substantivul παλιγγενεσία este un termen des folosit de acest mare ierarh în diferite alte expresii ca termen definitoriu pentru începutul vieții noi în Hristos prin Sfântul Botez. Astfel, în tratatul *Despre Sfântul Duh* el apare menționat câteva ori:

– în capitolul 10, 26 : “Dacă început al vieții mele este Botezul și prima zi este aceea a nașterii din nou, atunci este limpede că și cel mai de preț cuvânt este cel rostit în harul înfierii”⁷⁰⁹.

– în capitolul 14, 33: “De ce arată a fi vrednică de disprețuit lauda nădejdiilor noastre și bogăția darului lui Dumnezeu și a Mântuitorului nostru, Cel Care prin nașterea din nou înnoiește ca ale vulturului tinerețile noastre, ei care prin umbră și tipuri neagă adevărul?”⁷¹⁰

– în capitolul 15, 35 amintește de această expresie: “Nașterea din nou, cum indică și numirea, este început al unei alte vieți”⁷¹¹.

Botezul este numit în *Omilia îndemnătoare la Botez*: “...răscumpărare a celor robiți, iertare a greșelilor, moarte a păcatelor, nașterea din nou a sufletului [παλιγγενεσία ψυχῆς], veșmânt luminos, pecete neștearsă, cale [car] spre cer,

⁷⁰⁶ PG 29, 389C: “Cel Care a primit pentru noi iconomia întrupării” [ὅς τὴν οἰκονομίαν τῆς σαρκώσεως ὑπὲρ ἡμῶν ἀνεδέξατο].

⁷⁰⁷ PG 29, 405A.

⁷⁰⁸ PG 31, 1620B. A se vedea de asemenea: Saint Basile de Césarée, *Sur le Baptême*, introducere, note și traducere de Jeanne Ducatillon (=SC 357), Paris, 1989, p. 282.

⁷⁰⁹ Basilus von Caesarea, *De Spiritu Sancto*, traducere și note introductive de Hermann J. Sieben (=Fontes Christiani 12), Freiburg, 1993, p. 148: Εἰ γὰρ ἀρχὴ μοι ζωῆς τὸ βάπτισμα, καὶ πρώτη ἡμερῶν ἐκείνη ἡ τῆς παλιγγενεσίας ἡμέρα, δῆλον ὅτι καὶ φωνὴ τιμιωτάτης πασῶν ἡ ἐν τῇ χάριτι τῆς υἱοθεσίας ἐκφωνηθεῖσα. A se vedea și: Saint Basile de Césarée, *Sur le Saint-Esprit*, introducere, note și traducere de Benoît Pruche (=SC 17bis), Paris, 2002, p. 336.

⁷¹⁰ Sieben, p. 168-169; Pruche, p. 362-363: Τί οὖν τὸ καύχημα τῆς ἐλπίδος ἡμῶν, καὶ τὴν πλουσίαν τοῦ Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν δωρεάν, τοῦ διὰ τῆς παλιγγενεσίας ἀνακαινίζοντος ἡμῶν, ὡς ἀετοῦ, τὴν νεότητα, εὐκαταφρόνητον δεικνύουσιν οἱ ἀπὸ τῆς σκιᾶς καὶ τῶν τύπων τὴν ἀλήθειαν διαβάλλοντες;

⁷¹¹ Sieben, p. 174-175, Pruche, p. 366-67: Ἡ γὰρ παλιγγενεσία, ὡς καὶ αὐτὸ δηλοῖ τὸ ὄνομα, δευτέρου βίου ἐστὶν ἀρχή.

vestitor al împărăției, har al înfierii.”⁷¹² În *Omilia rostită în Lazacis* Sfântul Vasile cel Mare vorbește despre păcatul ca și cauză “a pierderii harului dăruit nouă prin baia nașterii din nou.”⁷¹³

Această enumerare a corespondențelor tematice dar și de vocabular dintre textele euharistice și scrierile marelui ierarh capadocian constituie argumente clare în favoarea paternității paternității vasilene a ambelor formulare euhologice.

4. Pregătirea lumii pentru venirea Mântuitorului (II, 132-171)

Purtarea de grijă a lui Dumnezeu pentru omul căzut este motiv de mulțumire în anafora euharistică. Textul egiptean **Äg** expune lapidar printr-o expresie kerigmatică în ce a constat pregătirea umanității pentru venirea Mântuitorului, textul bizantin însă expune amplu, într-o desăvârșită manieră teologică, modul în care s-a arătat infinita bunătate și prea plinul milostivirii lui Dumnezeu în toată istoria poporului ales:

Äg: II, 132-155

Byz: II, 132-171

Nu ne-ai părăsit pe noi
până în sfârșit,

Căci nu te-ai întors de la zidirea Ta
până în sfârșit
pe care ai făcut-o, Bunule, nici n-ai uitat
lucrurile mâinilor Tale,

ci
mereu ne-ai cercetat

ci
în multe chipuri le-ai cercetat pentru
îndurările milei Tale;

pe noi prin sfinții Tăi prooroci

prooroci ai trimis, minuni ai făcut
prin sfinții Tăi, care au bineplăcut Ție,
din fiecare neam;

⁷¹² PG 31, 433: Βάπτισμα αἰχμαλώτοις λύτρον, ὀφλημάτων ἄφεςις, θάνατος ἁμαρτίας, παλιγγενεσία ψυχῆς, ἐνδυμα φωτεινόν, σφραγὶς ἀνεπιχείρητος, ὄχημα πρὸς οὐρανόν, βασιλείας πρόξενον, υἱοθεσίας χάρισμα. Fecioru, p. 493.

⁷¹³ PG 31, 1457: Ἡ δὲ ἁμαρτία ἀφανιστικὴ τῆς χάριτος τῆς δεδομένης ἡμῖν διὰ τοῦ λουτροῦ τῆς παλιγγενεσίας.

grăitu-ne-ai nouă prin gura proorocilor,
slujitorii Tăi, mai înainte vestindu-ne
mântuirea ce avea să fie;
Lege ne-ai dat spre ajutor;
îngeri ai pus păzitori.

οὐκ ἀπέρριψας ἡμᾶς
εἰς τέλος,

οὐ γὰρ ἀπεστράφης
τὸ πλάσμα σου εἰς τέλος ὃ
ἐποίησας ἀγαθὲ οὐδὲ ἐπελάθου
ἔργων χειρῶν σου

ἀλλὰ
διὰ παντὸς ἐπεσκέψω ἡμᾶς διὰ
τῶν ἁγίων σου προφητῶν.

ἀλλ' ἐπεσκέψω πολυτρόπως διὰ
σπλάγχνα ἐλέους σου,
προφήτας ἐξαπέστειλας,
ἐποίησας δυνάμεις διὰ τῶν ἁγίων σου
τῶν καθ' ἐκάστην γενεάν καὶ
γενεάν εὐαρεστησάντων σοι,
ἐλάλησας ἡμῖν διὰ στόματος τῶν δούλων
σου τῶν προφητῶν προκαταγγέλλων
ἡμῖν τὴν μέλλουσαν ἔσεσθαι σωτηρίαν,
νόμον ἔδωκας εἰς βοήθειαν,
ἀγγέλους ἐπέστησας φύλακας·

Ideea afirmată în scurta propoziție din textul egiptean devine în textul bizantin pretextul pentru enumerarea a patru elemente distincte considerate a fi definitorii pentru întreaga iconomie a mântuirii vechi testamentare:

- (1a) prooroci ai trimis
- (2) minuni ai făcut prin sfinții Tăi, care din fiecare neam au bineplăcut Ție,
- (1b) grăitu-ne-ai nouă prin gura proorocilor slujitorii Tăi, mai înainte vestindu-ne mântuirea ce avea să fie

(3) lege ai dat spre ajutor

(4) îngeri ai pus păzitori

Semnificativ este faptul că această enumerare a actelor prin care Dumnezeu și-a arătat purtarea de grijă pentru omul căzut poate fi întâlnită de patru ori în operele Sfântului Vasile cel Mare (și doar în scrierile acestuia!)⁷¹⁴, ea apărând uneori îmbogățită și cu alte elemente ale providenței divine, ce nu apar menționate în textul euharistic:⁷¹⁵

I. În *Regulile Mari*, lucrare scrise în jurul anului 360 este redat aproape literal acest pasaj:

(3) lege a dat spre ajutor

(4) îngeri i-a rânduit spre pază și îngrijire

(1a) prooroci a trimis

[9] a pus stavilă pornirilor spre răutate prin amenințări și prin făgăduințe a trezit dorința spre cele bune:

“mai apoi, înșelat fiind de șarpe și căzând în păcat și prin păcat în moarte și toate urmările legate de ea nu L-a trecut cu vederea, ci mai întâi lege i-a dat spre ajutor, îngeri i-a rânduit spre pază și îngrijire, prooroci a trimis ca să mustre răutatea și să învețe virtutea, a pus stavilă pornirilor spre răutate prin amenințări, prin făgăduințe a trezit dorința spre cele bune; a arătat mai înainte, de multe ori sfârșitul răutății și al virtuții cu exemplele diferitelor persoane, ca să se învețe și alții; și în ciuda acestora și a tuturor celor asemănătoare nu s-a întors de la cei care stăruiau în neascultare.”⁷¹⁶

II. În tratatul *Despre Sfântul Duh* scris în anul 375, în capitolul 15,39 Sfântul Vasile cel Mare descrie sintetic întreaga economie mântuirii neamului omenesc, enumerând următoarele acte prin care Dumnezeu a pregătit lumea pentru venirea Mântuitorului:

⁷¹⁴ Acest fapt poate fi cu ușurință demonstrat cu ajutorul bazei de date TLG.

⁷¹⁵ A se vedea: B. Capelle, *Les Liturgies...*, p. 58-60.

⁷¹⁶ PG 31, 913C: εἴτα κατασοφισθέντα ὑπὸ τοῦ ὄφεως, καὶ καταπεσόντα εἰς τὴν ἁμαρτίαν, καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας εἰς τὸν θάνατον, καὶ τὰ τούτου ἄξια, οὐ περιεῖδεν: ἀλλὰ τὰ μὲν πρῶτα νόμον ἔδωκεν εἰς βοήθειαν, ἀγγέλους ἐπέστησεν εἰς φυλακὴν καὶ ἐπιμέλειαν, προφήτας ἀπέστειλεν εἰς ἑλεγχον κακίας καὶ διδασκαλίαν ἀρετῆς, τὰς ὁρμὰς τῆς κακίας ταῖς ἀπειλαῖς ἐνέκοψε, τῶν ἀγαθῶν τὴν προθυμίαν ἐπαγγελίαις διήγειρε, τὸ πέρας ἑκατέρου πολλάκις ἐν διαφόροις προσώποις εἰς νοθεσίαν τῶν ἄλλων προλαβὼν ἐφάνερωσε, καὶ ἐπὶ τούτοις καὶ τοῖς τοιούτοις ἅπασιν ἐπιμένοντας τῇ ἀπειθείᾳ οὐκ ἀπεστράφη. Acest pasaj generic pentru întreaga economie a mântuirii va fi reprodus în întregime în secțiunea în care este descrisă Persoana Mântuitorului.

- [5] binecuvântările patriarhilor
- (3) ajutorul dat prin punerea legii
- [6] prin tipuri
- (1) prin profeții
- [7] vitejiile arătate în lupte
- (2) semnele făcute prin cei drepți.

“Sau dacă vrei privești faptele Vechiului Legământ: binecuvântările patriarhilor, ajutorul dat prin punerea legii, tipurile, profețiile, vitejiile arătate în lupte, semnele făcute prin cei drepți...”⁷¹⁷

III. În *Scrisoarea* 261 datată a fi din anul 377 poate fi găsită aceeași enumerație îmbogățită cu alte câteva elemente ce definesc iconomia mântuirii vechi testamentară:

- [5] prin patriarhi în primul rând
- (3) apoi lege le-a dat spre ajutor
- (1b) apoi [a trimis] profeți vestind mântuirea ce avea să fie,
- [8] judecători,
- [6] împărați,
- (2) drepți, făcând minuni în chip tainic [cu mână ascunsă].

“Apoi lege ne-a dat spre ajutor, ce prin îngeri a fost dată prin poruncă în mâna lui Moise; apoi [a trimis] profeți vestind mântuirea ce avea să fie, judecători, împărați, drepți, făcând minuni în chip tainic [cu mână ascunsă]. După toate acestea, în zilele cele mai de pe urmă, Acesta [Mântuitorul] s-a arătat în trup, născut din femeie, născut sub lege, pentru ca pe cei de sub lege să îi răscumpere, pentru ca să primim înfierea.”⁷¹⁸

⁷¹⁷ Sieben, p. 192; Pruche, p. 386: Εἴτε βούλει τὰ παλαιὰ σκοπεῖν: τὰς τῶν πατριαρχῶν εὐλογίας, τὴν ἐκ τῆς νομοθεσίας δεδομένην βοήθειαν, τοὺς τύπους, τὰς προφητείας, τὰ ἐν πολέμοις ἀνδραγαθήματα, τὰ διὰ τῶν δικαίων σημεῖα.

⁷¹⁸ Courtonne III, p. 116-117: Εἴτα νόμον ἔδωκεν εἰς βοήθειαν, δι' ἀγγέλων αὐτὸν διαταξάμενος ἐν χειρὶ Μωσέως: εἴτα προφήτας προκαταγγέλλοντας τὴν μέλλουσαν ἔσεσθαι σωτηρίαν, κριτὰς, βασιλεῖς, δικαίους, ποιοῦντας δυνάμεις ἐν χειρὶ κρυφαίᾳ. Μετὰ πάντας τούτους ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν αὐτὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκί, "Γενόμενος ἐκ γυναικός, γενόμενος ὑπὸ νόμον, ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ, ἵνα τὴν υἰοθεσίαν ἀπολάβωμεν.

IV. În *Omilia a V-a la Hexaemeron*, în care Sfântul Vasile cel Mare comentează parabola evanghelică a lucrătorilor viei din Matei 21, 33-40, arătând că via simbolizează sufletele oamenilor care s-a bucurat de un ajutor neîntrerupt din partea lui Dumnezeu fiind:

(3) îngrădite prin darea legii

(4) apărate prin îngeri.

“ «Vie a sădit și a împrejmuț-o cu gard» (Mt. 21,33) E lămurit că numește *vie* sufletele oamenilor, în jurul cărora a pus gard, adică siguranța dată din porunci și paza îngerilor.”⁷¹⁹

Analiza acestor pasaje demonstrează nu doar în mod simplu paternitatea vasiliană a textului bizantin, ci arată și modul în care Sfântul Vasile cel Mare a știut să aleagă ideile pe care să le introducă în anafora euharistică. A revizui un text euhologic a însemnat pentru marele ierarh nu doar un imens efort de redare într-un limbaj biblic și liturgic a învățăturii Bisericii, ci și *unul de sintetizare a ideilor principale ale teologisirii sale*.

5. Plinirea vremii – Restaurarea a toate în Hristos (II, 172-266)

Structural secțiunea aceasta a putut fi subîmpărțită în două mari părți și anume o primă parte care prezintă Persoana Mântuitorului arătată în lume prin Întrupare (II, 172-199) și o a doua parte în care se vorbește despre actele prin care a fost împlinită mântuirea neamului omenesc: viața pământească, jertfa, învierea, înălțarea, a doua venire a Mântuitorului, sfințirea prin apă și prin Duh (II, 200-266). Din punct de vedere însă al tematicii, secțiunea de față conține trei idei fundamentale:

a. Chenoza întrupării a dus la restaurarea firii umane și la maximul de apropiere între Dumnezeu și om.

b. Prin întrupare, moartea pe cruce și înviere au fost înlăturate piedicile dintre Dumnezeu și om: firea ce căzută, păcatul și moartea.

c. Toate actele economiei mântuirii: jertfa, învierea, înălțarea, a doua venire a Mântuitorului, sfințirea prin apă și prin Duh au avut ca scop restabilirea vieții fericite

⁷¹⁹ PG 29, 108C, Fecioru, p. 126: Ἀμπελῶνα ἐφύτευσα, καὶ περιέθηκα φραγμόν. Τὰς ἀνθρωπίνους ψυχὰς δηλονότι λέγει τὸν ἀμπελῶνα, αἷς φραγμόν περιέθηκε τὴν ἐκ τῶν προσταγμάτων ἀσφάλειαν, καὶ τὴν φυλακὴν τῶν ἀγγέλων.

a omului din rai, ce a constat în comuniunea de iubire a omului cu Dumnezeu și în cunoașterea Lui.

Dacă aceste idei sunt redată într-un mod concis, kerigmatic în anafora egipteană **Äg** conținând și o serie de pasaje din Sfânta Scriptură, în textul bizantin ele sunt însă exprimate exclusiv prin intermediul unui limbaj biblic. Versete întregi din epistolele pauline sunt combinate într-un amplu poem de o rară frumusețe în care teologhisirea apostolului neamurilor este transpusă cu multă originalitate în anafora euharistică. Faptul că în propozițiile relative juxtapuse, ce redau expresii dintr-un anumit pasaj biblic, sunt inserate construcții participiale, ce reproduc formulări din diferite alte versete ale Sfintei Scripturi, conferă textului euharistic nu doar o fundamentare biblică, ci și suplețe și exactitate în exprimarea ideilor centrale ale învățăturii creștine despre mântuirea omului.

Taina cea din veci ascunsă a unirii omului cu Dumnezeu s-a descoperit la plinirea vremii, atunci când Dumnezeu S-a arătat în trup, că să îplinească ceea ce omul singur nu putea să facă, adică să elibereze firea umană de sub robia diavolului, a păcatului și a morții și să o restaureze dându-i frumusețea cea dintru început și să îl repună pe om în fericirea originală a comuniunii de iubire cu Dumnezeu. Acestea sunt și liniile directoare ale teologisirii marelui părinte capadocian și ele apar expuse în câteva pasaje definitorii ale scrierilor sale ce prezintă asemănări frapante atât la nivel tematic, dar și lingvistic, cu textul euharistic egiptean **Äg** și cu cel bizantin **Byz**.

Unele pasaje din scrierile Sfântului Vasile cel Mare redau în mod asemănător cu textul anaforalei întreaga economie a mântuirii, unele conțin toate cele trei mari teme, altele însă accentuează doar una dintre ele. În acest sens vor fi amintite doar cele mai semnificative, fără a se urmări însă o expunere a sistematică a hristologiei marelui sfânt părinte, urmând ca mai apoi să fie să fie analizate și corespondențele la nivel de limbaj între textele euharistice și scrierile vasilene.

1. Economia mântuirii cu toate etapele ei este astfel descrisă sintetic de Sfântul Vasile cel Mare în opera sa de maturitate *Despre Sfântul Duh* 15, 35:

“Economia lui Dumnezeu și a Mântuitorului nostru pentru om este chemare din cădere, readucere la apropierea de Dumnezeu din înstrăinarea pricinuită de neascultare. De aceea locuirea în trup [a Domnului], modelele viețuirii evanghelice,

patimile, crucea, mormântul, învierea; pentru ca astfel omul mântuit prin imitarea lui Hristos să reprimească înfierea aceea de demult”⁷²⁰.

2. Tot într-un mod concis și retoric, în *Omilia către cei ce ne hulesc pe noi că spunem trei dumnezei*, Sfântul Vasile cel Mare astfel prezintă în termeni antitetici opera de mântuire împlinită de Mântuitorul Iisus Hristos:

“S-a născut prin femeie pentru ca să-i renască pe cei născuți. S-a răstignit de bună voie, pentru a-i milui pe cei ce nu s-au răstignit de bună voie. A murit de bună voie, pentru a ridica pe cei morți fără de voie [din necesitate]. A luat moarte pe care nu a primit-o, pentru a-i face vii pe cei aflați sub [stăpânirea] morții. Neștiind moartea L-a înghițit: înghițindu-L, a cunoscut pe Cine a înghițit. A înghițit viață și a fost înghițită de ea. A înghițit pe unul împreună cu toți și a pierdut prin unul pe toți...”⁷²¹

3. Într-o altă scriere de maturitate, în *Scrisoarea 261* către locuitorii din Sozopole din anul 377, Sfântul Vasile cel Mare descrie etapele economiei mântuirii folosind aceleași idei și expresii care apar și în textul anaforalei egiptene și bizantine:

“Ne-ați scris că sunt la voi câțiva care tăgăduiesc atât cât le este cu putință mântuitoarea economie a Domnului nostru Iisus Hristos, respingând harul acestei mari taine a creștinătății, care a fost trecută sub tăcere [ne-rostită] din veacuri, care însă s-a descoperit în vremurile potrivite, atunci când Domnul Iisus, trecând prin toate etapele grijii Sale față de neamul omenesc mai presus de toate ne-a dăruit [însăși] locuirea [Lui] apropiată de noi. A venit în sprijinul creaturii Sale mai întâi prin patriarhi, a căror viață a fost dată ca pildă și ca regulă de urmat pentru cei ce voiau să pășească pe urmele sfinților și să ajungă la desăvârșire prin fapte bune printr-o râvnă asemănătoare cu cea a acelora; Apoi lege ne-a dat spre ajutor, ce prin îngeri a fost dată prin poruncă în mâna lui Moise; apoi [a trimis] profeți vestind mântuirea ce avea să fie, judecători,

⁷²⁰ Pruche, p. 364, Sieben, p. 172: ‘Η τοῦ Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν περὶ τὸν ἄνθρωπον οἰκονομία ἀνάκλησις ἐστὶν ἀπὸ τῆς ἐκπτώσεως, καὶ ἐπάνοδος εἰς οἰκείωσιν Θεοῦ ἀπὸ τῆς διὰ τὴν παρακοὴν γενομένης ἀλλοτριώσεως. Διὰ τοῦτο ἡ μετὰ σαρκὸς ἐπιδημία Χριστοῦ: αἱ τῶν εὐαγγελικῶν πολιτευμάτων ὑποτυπώσεις: τὰ πάθη: ὁ σταυρὸς: ἡ ταφή: ἡ ἀνάστασις: ὥστε τὸν σφύζομενον ἄνθρωπον διὰ μιμήσεως Χριστοῦ, τὴν ἀρχαίαν ἐκείνην υἱοθεσίαν ἀπολαβεῖν.

⁷²¹ PG 31, 1496A: ‘Εγεννήθη διὰ γυναικὸς, ἵνα τοὺς γεννηθέντας ἀναγεννήσῃ. Ἐσταυρώθη ἐκὼν, ἵνα τοὺς μὴ σταυρωθέντας ἐκοντὶ καθέλῃ. Ἀπέθανεν ἐκὼν, ἵνα τοὺς ἀκουσίως ἀποθανόντας ἐγείρῃ. Ἐπεδέξατο ὃν οὐκ ἐπεδέχετο θάνατον, ἵνα τοὺς ὑπὸ θανάτου ζωοποιήσῃ. Κατέπιεν ὁ θάνατος ἄγνοων: καταπιὼν ἔγνω ὃν κατέπιεν. Κατέπινε ζῶν, κατεπόθη ὑπὸ ζῆς. Κατέπινε τὸν ἕνα μετὰ πάντων, ἀπόλυσεν διὰ τὸν ἕνα τοὺς πάντας.

împărați, drepti, făcând minuni în chip tainic [cu mână ascunsă]. După toate acestea, în zilele cele mai de pe urmă, Acesta [Mântuitorul] s-a arătat în trup, născut din femeie, născut sub lege, pentru ca pe cei de sub lege să îi răscumpere, pentru ca să primim înfierea.

Dacă nu ar fi locuit Domnul în trup, nu ar fi dat Mântuitorul pentru preț morții pentru noi și nu ar fi rupt prin El stăpânirea morții. Dacă ceea ce era stăpânit de moarte ar fi fost diferit de ceea ce Domnul a asumat nu ar fi încetat moartea să-și facă lucrarea ei, noi nu am fi avut nici un folos de patimile îndurate de te purtătorul de Dumnezeu trup, nu ar fi omorât [Domnul] păcatul în trupul Său, nu am fi fost înviați în Hristos noi, cei morți prin Adam, nu ar fi fost rezidit cel căzut, nu ar fi fost îndreptat cel zdrobit, nu ar fi fost făcut apropiat lui Dumnezeu cel înstrăinat prin violența șarpelui.”⁷²²

5. În *Cuvântul despre credință* 4, ce precede Asceticele, economia mântuirii este descrisă sintetic într-un pasaj de o unică frumusețe și concizie, în care corespondențele tematice și lexicale cu textul euharistic egiptean și cel bizantin sunt evidente:

“Prin urmare, credem și mărturisim un singur Dumnezeu adevărat și bun și Tată Atotputernic din Care sunt toate; pe Tatăl Domnului și Dumnezeului nostru Iisus Hristos; Și pe unul [singur] Unul-Născut Fiul Lui, pe Domnul și Dumnezeul nostru Iisus Hristos, singurul adevărat [Dumnezeu], prin Care toate s-au făcut, atât cele văzute cât și nevăzute și în Care toate au fost unite [aduse la unitate]; Cel Care la început era la Dumnezeu și Dumnezeu era; după aceasta, așa cum spune Scriptura, pe

⁷²² Courtonne III, p. 116-117: 'Εγράφετε δὲ εἶναί τινες παρ' ὑμῖν τοὺς λύοντας τὴν σωτήριον οἰκονομίαν τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅσον τὸ ἐπ' αὐτοῖς, ἀθετοῦντας τοῦ μεγάλου μυστηρίου τὴν χάριν, τοῦ σεσιγημένου μὲν ἀπὸ τῶν αἰώνων, φανερωθέντος δὲ καιροῖς ἰδίοις, ὅτε ὁ Κύριος πάντα διεξελθὼν τὰ εἰς ἐπιμέλειαν ἤκοντα τοῦ γένους τῶν ἀνθρώπων ἐπὶ πᾶσι τὴν οἰκίαν ἐχαρίσατο ἡμῖν ἐπιδημίαν. Ὡφέλησε γὰρ τὸ ἑαυτοῦ πλάσμα πρῶτον μὲν διὰ πατριαρχῶν ὧν οἱ βίοι ὑποδείγματα καὶ κανόνες προετέθησαν τοῖς βουλομένοις ἀκολουθεῖν τοῖς ἴχνεσι τῶν ἁγίων καὶ κατὰ τὸν ὅμοιον ἐκείνοις ζῆλον φθάσαι πρὸς τὴν τῶν ἀγαθῶν ἔργων τελείωσιν. Εἴτα νόμον ἔδωκεν εἰς βοήθειαν, δι' ἀγγέλων αὐτὸν διαταξάμενος ἐν χειρὶ Μωσέως; εἴτα προφήτας προκαταγγέλλοντας τὴν μέλλουσαν ἔσεσθαι σωτηρίαν, κριτάς, βασιλεῖς, δικαίους, ποιοῦντας δυνάμεις ἐν χειρὶ κρυφαίᾳ. Μετὰ πάντας τούτους ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν αὐτὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκί, "Γενόμενος ἐκ γυναικός, γενόμενος ὑπὸ νόμον, ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ, ἵνα τὴν υἰοθεσίαν ἀπολάβωμεν.

Εἰ τοίνυν μὴ γέγονε τοῦ Κυρίου ἡ ἐν σαρκὶ ἐπιδημία, οὐκ ἔδωκε μὲν ὁ λυτρωτὴς τὸ ὑπὲρ ἡμῶν τίμημα τῷ θανάτῳ, οὐ διέκοψε δὲ τοῦ θανάτου τὴν βασιλείαν δι' ἑαυτοῦ. Εἰ γὰρ ἄλλο μὲν ἦν τὸ βασιλευόμενον ὑπὸ τοῦ θανάτου, ἄλλο δὲ τὸ παρὰ τοῦ Κυρίου προσληφέν, οὐκ ἂν μὲν ἐπαύσατο τὸ ἑαυτοῦ ἐνεργῶν ὁ θάνατος, οὐκ ἂν δὲ ἡμέτερον κέρδος ἐγένετο τῆς θεοφόρου σαρκὸς τὰ πάθη, οὐκ ἀπέκτεινε δὲ τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί, οὐκ ἐξωποιοῖθμεν ἐν τῷ Χριστῷ οἱ ἐν τῷ Ἀδὰμ ἀποθανόντες, οὐκ ἀνεπλάσθη τὸ διαπεπτωκός, οὐκ ἀνθρωπώθη τὸ κατερραγμένον, οὐ προσφκειώθη τῷ Θεῷ τὸ διὰ τῆς ἀπάτης τοῦ ὄφεως ἀλλοτριωθέν.

pământ S-a arătat și cu oamenii a petrecut; Care, în Chipul lui Dumnezeu fiind, nu răpire a socotit a fi întocmai cu Dumnezeu, ci S-a smerit pe sine și prin nașterea din Fecioară a luat chip de rob și la înfățișare S-a aflat [arătat] ca un om și a împlinit după porunca Tatălui toate cele scrise despre El, făcându-Se ascultător până la moarte, și încă moarte pe cruce; și a treia zi a înviat din morți, după Scripturi și S-a arătat sfinților Săi ucenici și celorlalți precum este scris; și S-a suit la ceruri și a șezut de-a dreapta Tatălui, de unde va veni la sfârșitul acestei lumi să învieze pe toți oamenii și să dea fiecăruia după faptele lui.⁷²³

6. Un alt pasaj în care sunt descrise toate etapele economiei divine de mântuire a omului poate fi găsit în *Regulile mari* 2,3 în care ușor pot fi recunoscute idei și expresiile identice cu cele folosite în anafora euharistică egipteană și cea bizantină:

“Dumnezeu l-a făcut pe om după chipul și asemănarea Sa și l-a învrednicit de cunoașterea Sa și l-a înzestrat mai presus de toate vietățile cu rațiune și i-a îngăduit [dăruit] să se desfete de nespusele frumuseți ale raiului și l-a pus stăpân peste toate câte se află pe pământ; mai apoi, înșelat fiind de șarpe și căzând în păcat și prin păcat în moarte și toate urmările legate de ea nu l-a trecut cu vederea, ci mai întâi lege i-a dat spre ajutor, îngeri i-a rânduit spre pază și îngrijire, prooroci a trimis ca să mustre răutatea și să învețe virtutea, a pus stavilă pornirilor spre răutate prin amenințări, prin făgăduințe a trezit dorința spre cele bune; a arătat mai înainte, de multe ori sfârșitul răutății și al virtuții cu exemplele diferitelor persoane, ca să se învețe și alții; și în ciuda acestora și a tuturor celor asemănătoare nu s-a întors de la cei care stăruiau în neascultare. Căci bunătatea Domnului nu ne-a părăsit și iubirea Lui față de noi n-am putut să o împiedicăm; necinstind pe Binefăcătorul prin indiferența față de darurile Lui; Însă am fost rechemăți din moarte și am obținut iarăși viața prin Însuși Domnul nostru Iisus Hristos. În Care și modul facerii de bine devine mult mai minunat: «Căci

⁷²³ PG 31, 685AB: Πιστεύομεν τοίνυν καὶ ὁμολογοῦμεν ἓνα μόνον ἀληθινὸν καὶ ἀγαθὸν Θεὸν, καὶ Πατέρα παντοκράτορα, ἐξ οὗ τὰ πάντα: τὸν Θεὸν καὶ Πατέρα τοῦ Κυρίου ἡμῶν καὶ Θεοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ. Καὶ ἓνα τὸν μονογενῆ αὐτοῦ Υἱὸν Κύριον καὶ Θεὸν ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, μόνον ἀληθινόν, δι’ οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, τὰ τε ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα: καὶ ἐν ᾧ τὰ πάντα συνέστηκεν: ὃς ἐν ἀρχῇ ἦν πρὸς τὸν Θεόν, καὶ Θεὸς ἦν: καὶ μετὰ ταῦτα, κατὰ τὴν Γραφὴν, ἐπὶ τῆς γῆς ὤφθη, καὶ τοῖς ἀνθρώποις συνανέστραφεν: ὃς ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων, οὐχ ἄρπαγμόν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ, ἀλλ’ ἑαυτὸν ἐκένωσε, καὶ διὰ τῆς ἐκ Παρθένου γεννήσεως μορφὴν δούλου λαβὼν, καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος, πάντα τὰ εἰς αὐτὸν καὶ περὶ αὐτοῦ γεγραμμένα ἐπλήρωσε κατὰ τὴν ἐντολὴν τοῦ Πατρὸς, γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ: καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἐγερθεὶς ἐκ νεκρῶν, κατὰ τὰς Γραφάς, ὤφθη τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ μαθηταῖς: ἀνέβη τε εἰς οὐρανούς καὶ κάθηται ἐν δεξιᾷ τοῦ Πατρὸς: ὃθεν ἔρχεται ἐπὶ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος τούτου ἀναστήσαι πάντας, καὶ ἀποδοῦναι ἐκάστῳ κατὰ τὴν πράξιν αὐτοῦ. Iorgu Ivan, p. 92.

în chipul lui Dumnezeu fiind nu răpire a socotit a fi întocmai cu Dumnezeu, ci s-a golit pe Sine, chip de rob luând».”⁷²⁴

...El ne-a răscumpărat din blestem, făcându-se pentru noi blestem și a suferit cea mai necinstită moarte pentru noi spre a ne readuce la o viață glorioasă. Și nu S-a mulțumit cu faptul că fiind noi morți ne-a făcut vii, ci ne-a dat și demnitatea dumnezeirii și ne-a pregătit locurile de odihnă veșnică ce întrec în mărimea bucuriei toată cugetarea omenească.⁷²⁵

7. În *Omilia la Nașterea Domnului* Sfântul astfel descrie nespusa coborâre a lui Dumnezeu la oameni pentru a desființa moartea și a restaura firea cea căzută a lui Adam și a-l duce pe om la fericirea avută în rai:

“Eu am să vă spun însă din Sfânta Scriptură că Domnul Hristos este «Strălucirea slavei și chipul al Prototipului»...”⁷²⁶

“Dumnezeu este pe pământ, Dumnezeu este între oameni, Dumnezeu care dă Legea, nu prin foc și în sunetele de trâmbițe și pe un munte fumegând sau printr-un nor întunecos și prin furtuni oare înspăimântă sufletele celor care îl ascultă, ci acum este Dumnezeu în trup, Care vorbește cu blândețe și cu bunătate cu cei care au aceeași natură umană ca și El. Dumnezeu în trup: [El] nu lucrează asupra noastră din depărtări [cu întreruperi], așa cum lucra prin profeți, ci, după ce El și-a dobândit natura

⁷²⁴ PG 31, 913BD: κατ' εἰκόνα Θεοῦ καὶ ὁμοίωσιν ποιήσας τὸν ἄνθρωπον ὁ Θεός, καὶ τῆς ἑαυτοῦ γνώσεως ἀξιώσας, καὶ λόγῳ παρὰ πάντα τὰ ζῶα κατακοσμήσας, καὶ τοῖς ἀμηράνοις τοῦ παραδείσου κάλλεσιν ἐντροφῶν παρασχόμενος, καὶ τῶν ἐπὶ γῆς ἀπάντων ἄρχοντα καταστήσας, εἶτα κατασοφισθέντα ὑπὸ τοῦ ὄψεως, καὶ καταπεσόντα εἰς τὴν ἁμαρτίαν, καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας εἰς τὸν θάνατον, καὶ τὰ τοῦτου ἄξια, οὐ περιεῖδεν: ἀλλὰ τὰ μὲν πρῶτα νόμον ἔδωκεν εἰς βοήθειαν, ἀγγέλους ἐπέστησεν εἰς φυλακὴν καὶ ἐπιμέλειαν, προφήτας ἀπέστειλεν εἰς ἔλεγχον κακίας καὶ διδασκαλίαν ἀρετῆς, τὰς ὁρμὰς τῆς κακίας ταῖς ἀπειλαῖς ἐνέκοψε, τῶν ἀγαθῶν τὴν προθυμίαν ἐπαγγελίαις διήγειρε, τὸ πέρας ἑκατέρου πολλάκις ἐν διαφόροις προσώποις εἰς νοθεσίαν τῶν ἄλλων προλαβὼν ἐφανέρωσε, καὶ ἐπὶ τοῦτοις καὶ τοῖς τοιοῦτοις ἅπασιν ἐπιμένοντας τῇ ἀπειθείᾳ οὐκ ἀπεστράφη. Οὐ γὰρ ἀφείθημεν ὑπὸ τῆς ἀγαθότητος τοῦ Δεσπότου, οὐδὲ ἐνεκόψαμεν αὐτοῦ τὴν εἰς ἡμᾶς ἀγάπην, ἀναισθησίᾳ τῶν τιμῶν τὸν εὐεργέτην παρῴρισαντες: ἀλλὰ ἀνεκλήθημεν ἐκ τοῦ θανάτου, καὶ ἐξωποιοήθημεν πάλιν ὑπ' αὐτοῦ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Ἐν ᾧ καὶ ὁ τρόπος τῆς εὐεργεσίας μείζον ἔχει τὸ θαῦμα: Ἐν μορφῇ γὰρ Θεοῦ ὑπάρχων, οὐχ ἄρπαγμόν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ, ἀλλ' ἑαυτὸν ἐκένωσε, μορφὴν δούλου λαβὼν. Iorgu Ivan, p. 223.

⁷²⁵ PG 31, 916A: ...καὶ τῆς κατάρας ἡμᾶς ἐξηγόρασε, γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα, καὶ τὸν ἀτιμώτατον ὑπέστη θάνατον, ἵνα ἡμᾶς εἰς τὴν ἐνδοξὸν ζωὴν ἐπαναγάγῃ. Καὶ οὐκ ἠρέσθη μόνον νεκροὺς ὄντας ζωοποιῆσαι, ἀλλὰ καὶ θεότητος ἀξίωμα ἐχαρίσατο, καὶ ἀναπαύσεις ἡτοίμασεν αἰωνίους, πᾶσαν ἔννοιαν ἀνθρωπίνην τῷ μεγέθει τῆς εὐφροσύνης ὑπερβαινούσας. Iorgu Ivan, p. 224.

⁷²⁶ PG 31, 1457C: Ἐχὼ εἰπεῖν ἀπὸ τῆς Γραφῆς, ὅτι ὡς ἀπαύγασμα ἀπὸ τῆς δόξης, καὶ ὡς εἰκὼν ἀπὸ τοῦ πρωτοτύπου.

omenească concrecută Lui Însuși și unită cu Dumnezeu, chiar prin trupul Lui însuși, cel de o rudenie cu al nostru readuce la sine tot neamul omenesc.”⁷²⁷

“În ce mod Dumnezeu este în trup? Precum este focul într-un fier înroșit, adică nu în mod trecător, ci împărtășindu-i din însușirile sale. Focul nu aleargă din loc în loc prin fierul pe care l-a încins, ci, rămânând în fiecare loc din fier, îi împărtășește acestuia puterea sa proprie de a arde. Prin această împărtășire a însușirii sale de a arde însă focul nicidecum nu-și micșorează puterea sa și-și împlinește tot ceea ce dă fierului ca împrumut și schimb. Tot așa și Dumnezeu-Cuvântul, cu toate că a rămas nemșcat și neschimbat de la locul Său, totuși «s-a sălășluit întru noi»; nici nu a fost supus unei schimbări și totuși «Cuvântul trup s-a făcut»; nici cerul nu era părăsit de Cel care-l cuprinde și totuși pământul primea în sânurile sale proprii pe Cel din ceruri.”⁷²⁸

“Ce-o să facem noi cu tine, omule ? Pe Dumnezeu, Care rămâne pururea întru cele înalte, tu nu ai voit să-L cercetezi; pe Dumnezeu, Care se coboară la tine și stă de vorbă cu tine, având trup omenesc, tu nu vrei să-L primești... Tu ia aminte bine la ceea ce-ți spun: Dumnezeu a binevoit să ia trup omenesc, pentru că trebuia ca trupul acesta, blestemat să fie sfințit; trebuia ca trupul acesta slăbit, să fie întărit; trebuia ca trupul acesta, care se înstrăinase de Dumnezeu, să fie unit din nou cu El; trebuia ca acest trup, care a căzut din paradis, să fie readus în ceruri. Și care este locul unde s-a lucrat această economie? Sfântul trup al Fecioarei. Care au fost începuturile nașterii? Duhul Sfânt și puterea Celui Preaînalt...”⁷²⁹

⁷²⁷ PG 31, 1460B: Θεός ἐπὶ γῆς, Θεός ἐν ἀνθρώποις, οὐ διὰ πυρός καὶ σάλπιγγος καὶ ὄρους καπνίζομένου, ἢ γνώφου, καὶ θυέλλης ἐκδειματούσης τὰς ψυχὰς τῶν ἀκροωμένων νομοθετῶν, ἀλλὰ διὰ σώματος ἡμέρων καὶ προσηνῶς τοῖς ὁμογενέσι διαλεγόμενος. Θεός ἐν σαρκί: οὐκ ἐκ διαλειμμάτων ἐνεργῶν ὡς ἐν τοῖς προφήταις, ἀλλὰ συμφυῇ ἑαυτῷ τὴν ἀνθρωπότητα καὶ ἡνωμένην κατακτησάμενος, καὶ διὰ τῆς συγγενοῦς ἡμῶν σαρκὸς αὐτοῦ πρὸς ἑαυτὸν ἐπανάγων πᾶσαν τὴν ἀνθρωπότητα.

⁷²⁸ PG 31, 1460C: Τίνα τρόπον ἐν σαρκὶ ἡ θεότης; Ὡς τὸ πῦρ ἐν σιδήρῳ: οὐ μεταβατικῶς, ἀλλὰ μεταδοτικῶς. Οὐ γὰρ ἐκτρέχει τὸ πῦρ πρὸς τὸν σίδηρον, μένον δὲ κατὰ χώραν, μεταδίδωσιν αὐτῷ τῆς οἰκείας δυνάμεως, ὅπερ οὔτε ἐλαττοῦται τῇ μεταδόσει, καὶ ὅλον πληροῖ ἑαυτοῦ τὸ μετέχον. Κατὰ τοῦτο δὴ καὶ ὁ Θεός Λόγος οὔτε ἐκινήθη ἐξ ἑαυτοῦ, "Καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν:" οὔτε τροπὴν ὑπέμεινε, "Καὶ ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο:" οὔτε ὁ οὐρανὸς ἔρημος ἦν τοῦ συνέχοντος, καὶ ἡ γῆ ἐν τοῖς ἰδίῳις κόλποις τὸν οὐράνιον ὑπεδέχετο.

⁷²⁹ PG 31, 1461C-1464A: Τί σοι ποιήσομεν, ἄνθρωπε; Μένοντα ἐν τῷ ὕψει τὸν Θεὸν οὐκ ἐπεζήτησας, συγκαταβαίνοντά σοι καὶ διὰ σαρκὸς ὁμιλοῦντα οὐχ ὑποδέχῃ: ἀλλὰ πῶς οἰκειωθῆς τῷ Θεῷ, ἐπιζητεῖς τὴν αἰτίαν. Μάνθανε, ὅτι διὰ τοῦτο Θεὸς ἐν σαρκί, ἐπειδὴ ἔδει τὴν καταραθεῖσαν σάρκα ταύτην ἀγιασθῆναι, τὴν ἀσθενήσαν ἐνδυναμωθῆναι, τὴν ἀλλοτριωθείσαν Θεοῦ, ταύτην οἰκειωθῆναι αὐτῷ, τὴν ἐκπεσοῦσαν τοῦ παραδείσου, ταύτην εἰς οὐρανὸν ἀναχθῆναι. Καὶ τί τὸ ἐργαστήριον τῆς οἰκονομίας

Pentru Sfântul Vasile cel Mare doar Dumnezeu-Omul putea să împlinească mântuirea neamului omenesc, de aceea în toate aceste pasaje, ca și în textele euharistice, el ține să evidențieze atât dumnezeirea, cât și umanitatea Lui. Este astfel limpede dorința marelui sfânt părinte de a combate pe de o parte arianismul ce nega divinitatea Logosului,⁷³⁰ pe de altă parte, de a contracara dochetismul,⁷³¹ ce pune la îndoială realitatea întrupării, cât și apolinarismul ce știrbea unitatea firii umane a Mântuitorului.⁷³² Pentru Sfântul Vasile cel Mare taina cea mare a Persoanei Mântuitorului trebuie să fie cinstită prin tăcere iar întrebările din curiozitate trebuie înlocuite prin adorarea plină de credință.⁷³³

*

Pasajele mai sus menționate din scrierile Sfântului Vasile cel Mare fac evidentă corespondența lor cu textul euharistic egiptean și bizantin atât la nivel de tematică, cât și la nivel de vocabular. Aceste corespondențe merită o atenție deosebită, căci ele constituie argumente certe în favoarea paternității vasiliene a textelor euharistice ce poartă numele marelui ierarh capadocian.

Pentru a analiza cele mai importante corespondențele lexicale între textele euharistice și scrierile Sfântului Vasile cel Mare va fi folosită analiza comparată a textului acestei secțiuni II (172-266) doar din **Äg** cu **Byz** cu subîmpărțirea pe care a propus-o Bernard Capelle, iar cu ajutorul bazei de date TLG va putea fi evidențiată și frecvența în care principalele expresii din textul euharistic egiptean și bizantin sunt folosite în operele Sfântului Vasile cel Mare.⁷³⁴

I. **Äg**:

Și în zilele acestea

I. **Byz**:

Iar când a venit plinirea vremii,⁷³⁷

ταύτης; Παρθένου ἁγίας σῶμα. Τίνας δὲ ἀρχαὶ τῆς γεννήσεως; Πνεῦμα ἅγιον, καὶ δύναμις Ὑψίστου...

⁷³⁰ *Omilia la Nașterea Domnului* PG 31, 1461AB.

⁷³¹ *Contra lui Eunomiu* 2, 15, PG 29, 601A; *Scrisoarea* 261, 3, Courtonne III, p. 117-118.

⁷³² *Scrisoarea* 263, 4; Courtonne III, p. 124-125; 265, 2, Courtonne, p. 130-131.

⁷³³ *Omilie la Nașterea Domnului* 6, PG 31, 1473C: “Lucrurile mari să fie trecute sub tăcere în Biserică; Să fie slăvite cele ce sunt crezute; Să nu fie iscodite cele despre care nu se vorbește” [Σιγάσθω τὰ περιττὰ ἐν Ἐκκλησίᾳ Θεοῦ; δοξάζεσθω τὰ πεπιστευμένα: μὴ περιεργαζέσθω τὰ σιωπώμενα].

⁷³⁴ Pasajele comune atât textului egiptean cât și celui bizantin vor fi expuse comparativ, cele care apar doar în cel bizantin vor fi redate doar într-o singură coloană.

mai de pe urmă, ⁷³⁵ Te-ai arătat	ne-ai grăit
nouă, celor ce ședeam într-un întineric	nouă
și în umbra morții, ⁷³⁶	
prin Unul-Născut	
Fiul Tău, Domnul și Dumnezeu	prin însuși Fiul Tău ⁷³⁸
și Mântuitorul nostru Iisus Hristos	

καὶ ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν	ὅτε δὲ ἦλθεν τὸ πλήρωμα
τούτων, ἐπεφάνης	τῶν καιρῶν ἐλάλησας
ἡμῖν τοῖς ἐν σκότει καὶ	ἡμῖν
σκιᾷ θανάτου καθημένους,	
διὰ τοῦ μονογενοῦς σου	ἐν αὐτῷ τῷ
υἱοῦ, κυρίου δὲ καὶ Θεοῦ καὶ	
σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ,	Υἱῷ σου

Ambele texte euhologice expun într-o manieră profund biblică sosirea timpului pentru Întruparea Fiului lui Dumnezeu: textul egiptean folosește expresii din Evrei 1, 2 și Luca 1, 79, iar textul bizantin continuă ideea din Evrei 1,2 introducându-o prin expresia consacrată din Gal 4, 4. Acest fapt indică o continuitate între cele două texte euharistice, iar modul ingenios în care sunt îmbinate versetele din Sfânta Scriptură în ambele anafore euharistice trădează paternitatea lor vasiliană.

Plinirea vremii pentru venirea în lumea a Fiului lui Dumnezeu este exprimată în mod diferit în scrierile Sfântului Vasile cel Mare, fie prin expresia din Evrei 1, 2: ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων ca în scrisoarea 261,⁷³⁹ fie prin sintagma: ἐπ' ἐσχάτου τῶν καιρῶν ca în Omilia îndemnătoare la Botez,⁷⁴⁰ fiind probabil o

⁷³⁵ Evrei 1, 2; Efes 1, 10.

⁷³⁶ Luca 1, 74.

⁷³⁷ Gal 4, 4.

⁷³⁸ Evrei 1, 2.

⁷³⁹ Courtonne III, p. 115-116.

⁷⁴⁰ PG 31, 428AB: "Αὐτὸν Ἰσραὴλ καὶ Ἰσραὴλ ἐκείνος εἰς τὸν Μωϋσῆν ἐβαπτίσθη ἐν τῇ νεφέλῃ καὶ ἐν τῇ θαλάσσῃ, σοὶ τοὺς τύπους παραδίδου, καὶ χαρακτηρίζων τὴν ἐπ' ἐσχάτων τῶν καιρῶν δειχθησομένην ἀλήθειαν. Fecioru, p. 490.

preluare a textului biblic din I Petru 1, 20 în care se vorbește de “anii cei mai de pe urmă” [ἐπ’ ἐσχάτου τῶν χρόνων]. Sfântul Vasile cel Mare folosește, de asemenea, și expresia consacrată din Gal 4, 4: “când a sosit plinirea vremii” [ὅτε δὲ ἦλθεν τὸ πλήρωμα τῶν καιρῶν] în pasaje cu o vădită notă hristologică, menți-o de două ori în comentariul la cartea proorocului Isaia,⁷⁴¹ și o singură dată în comentariul său la Psalmul 44: “Podoaba se deosebește de frumusețe, căci podoabă este numită ceea ce completează la vreme potrivită maturitatea proprie; cu podoabă este grâul copt gata de seceriș, cu podoabă este fructul viței de vie, copt desăvârșit la vremea potrivită a anului și gata pentru desfătare; frumusețea este însă armonia care are harul înflorind din ea din alcătuirea mădulelor. «Încinge-te cu sabia Ta peste coapsa Ta, Puternice. Cu podoaba ta» adică la plinirea vremii, și cu «frumusețea Ta» cea a dumnezeirii văzute și înțelese”⁷⁴²

Expresia “prin Unul-Născut Fiul Tău” este considerată de Engberding ca originară în textul euharistic egiptean, fiind un element specific al limbajului liturgic al Bisericii primelor veacuri. Această formulă doxologică străveche apare menționată de patru ori în scrierile Sfântului Vasile cel Mare, și anume în scrierea sa Despre Botez⁷⁴³ și în *Despre Sfântul Duh* 25, 58⁷⁴⁴ și de două ori în textul liturghiei

⁷⁴¹ PG 30, 228D: “Și ca un rai care apă nu are. La fel ar putea fi [descriș] și Israel, având frunze multe de stejar, adică umbra legii, pe care a lepădat-o de la el la plinirea vremii” [Καὶ ὡς παράδεισος δὲ, ὕδωρ μὴ ἔχων. Τοιοῦτος δ’ ἂν εἴη καὶ ὁ Ἰσραὴλ, φύλλα μὲν ἔχων παραπλησίως δρυῖ, τὴν ἐκ τοῦ νόμου σκιάν, ἣν ἀπέβαλεν ἀφ’ ἑαυτοῦ ἐν τῷ πληρώματι τῶν καιρῶν].

PG 30, 437C: “«Alege pe altul pe care să îl trimiți», aceasta înseamnă să vină adevăratul Dătător de lege, tarele Mântuitor, singurul Care are putere a ierta păcatele. Deoarece însă nu sosise plinirea vremii... de aceea nu a fost auzită rugăciunea proorocului” [Προχέρισαι ἄλλον, ὃν ἀποστελεῖς, τουτέστιν ἐλθέτω ὁ ἀληθινὸς Νομοθέτης, ὁ δυνατὸς Σωτὴρ, ὁ μόνος ἔχων ἐξουσίαν ἀφιέναι ἁμαρτίας. Ἐπειδὴ δὲ οὐπω ἦλθε τὸ πλήρωμα τῶν καιρῶν..., διὰ τοῦτο οὐκ εἰσηκούσθη τοῦ Προφήτου ἡ αἴτησις].

⁷⁴² PG 29, 400C: Τὸ ὥραϊον τοῦ κάλλους διαφέρει: ὅτι τὸ μὲν ὥραϊον λέγεται τὸ συμπληρωμένον εἰς τὸν ἐπιτήδειον καιρὸν πρὸς τὴν οἰκείαν ἀκμὴν: ὡς ὥραϊος ὁ σίτος, ὁ ὥριμος ἤδη πρὸς θερισμόν: καὶ ὥραϊος ὁ καρπὸς τῆς ἀμπέλου, ὁ τὴν οἰκείαν πέψιν εἰς τελείωσιν ἑαυτοῦ διὰ τῆς τοῦ ἔτους ὥρας ἀπολαβὼν, καὶ ἐπιτήδειος εἰς ἀπόλαυσιν: κάλλος δὲ ἐστὶ τὸ ἐν τῇ συνθέσει τῶν μελῶν εὐάρμοστον ἐπανθούσαν αὐτῷ τὴν χάριν ἔχον. Περιζῶσαι οὖν τὴν ῥομφαίαν σου ἐπὶ τὸν μηρόν σου, δυνατέ. Τῇ ὥραιότητί σου, τουτέστιν, ἐν τῷ πληρώματι τῶν καιρῶν: καὶ τῷ κάλλει σου, τῇ θεωρητῇ καὶ νοητῇ θεότητι. Fecioru, p. 291. Bernard Capelle folosește acest pasaj pentru a justifica “preferința literară” a revizorului ce a înlocuit expresia “în vremurile cele mai de pe urmă” din *Äg* cu “plinirea vremii” din *Byz*, însă argumentarea sa este puțin convingătoare.

⁷⁴³ PG 31, 1520B: “Toți cei care credem suntem izbăviți de această osândă a păcatelor prin harul lui Dumnezeu și prin Unul-Născut Fiul Lui, Domnul nostru Iisus Hristos...” Αὐτρούμεθα δὲ πάντες τῆς τοιαύτης τῶν ἁμαρτιῶν κατακρίσεως οἱ πιστευόντες τῇ χάριτι τοῦ Θεοῦ τῇ διὰ τοῦ μονογενοῦς αὐτοῦ Υἱοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ

⁷⁴⁴ Sieben, p. 252; Pruche, p. 456: “Tie, Tatălui, se cuvine cinstea și slava prin Unul-Născut Fiul în Sfântul Duh.” “σοὶ τῷ Πατρὶ ἡ τιμὴ καὶ ἡ δόξα διὰ τοῦ μονογενοῦς σου Υἱοῦ ἐν τῷ ἁγίῳ Πνεύματι”.

egiptene⁷⁴⁵ putând fi o dovadă a folosirii de Sfântul Vasile cel Mare a limbajului cultic în expunerile sale dogmatice, dar, în același timp, și un puternic argument pentru paternitatea vasiliană a formularului euhologic egiptean, căci în toată baza de date TLG această expresie este menționată *doar* în scrierile ierarhului din Capadocia.⁷⁴⁶

Correspondența de expresii, și în mod special cea de expresii biblice, între textele euharistice și scrierile Sfântului Vasile se poate datora unui limbaj teologic și liturgic comun folosit în atât în cult, dar și în expunerile dogmatice în epoca în care a trăit marele ierarh capadocian. Când însă aceste expresii sunt folosite frecvent în scrierile unui sfânt părinte, dar într-un context asemănător dacă nu identic cu cel al textului euharistic, ele constituie argumente pentru demonstrarea paternității acestuia.

II. Byz:

“prin Care și veacurile le-ai făcut,⁷⁴⁷ Care fiind strălucirea slavei Tale și chipul ipostasului Tău și purtând toate cu cuvântul puterii Sale,⁷⁴⁸ nu răpire a socotit a fi asemenea Ție, lui Dumnezeu și Tatăl,⁷⁴⁹ ci Dumnezeu fiind mai înainte de veci, pe pământ S-a arătat și cu oamenii a petrecut⁷⁵⁰.”

[δι' οὗ καὶ τοὺς αἰῶνας ἐποίησας, ὅς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτηρ τῆς ὑποστάσεώς σου φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ οὐχ ἄρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα σοὶ τῷ Θεῷ καὶ Πατρὶ ἀλλὰ Θεὸς ὢν προαιώνιος ἐπὶ τῆς γῆς ὥφθη καὶ τοῖς ἀνθρώποις συνανέστραφη].

Acest al doilea paragraf apare doar în textul bizantin și este ca și cel precedent un frumos poem compus din texte biblice în care smerenia și coborârea nespusă a Fiului lui Dumnezeu la om este descrisă prin expresii preluate din Evrei 1, 2-3 și Filipeni 2, 3 în care se inserează și un pasaj vechi-testamentar din Baruh 3, 38. Din nou poate fi remarcată aceeași profundă cunoaștere a Sfintei Scripturi și aceeași mânuire cu mare ușurință a versetelor ei ce poate fi întâlnită și în scrierile Sfântului Vasile cel Mare.

⁷⁴⁵ PG 31, 1636D și PG 31, 1644D.

⁷⁴⁶ O singură dată apare ea menționată și într-o rugăciune a Sfântul Ioan Gură de Aur care însă a fost catalogată ca fiind neautentică [spuria]. PG 64, 1061D.

⁷⁴⁷ Evrei 1, 2.

⁷⁴⁸ Evrei 1, 3.

⁷⁴⁹ Filip 2, 6.

⁷⁵⁰ Baruh 3, 38.

Bernard Capelle atrage atenția asupra modului “adăugit” în care apar citate pasajele biblice în acest paragraf.⁷⁵¹ Astfel, versetul din Filip 2, 6: “nu răpire a socotit a fi asemenea lui Dumnezeu” [οὐχ ἄρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα τῷ Θεῷ] este folosit aici cu o mică adăugire: “nu răpire a socotit a fi asemenea Ție, lui Dumnezeu și Tatăl” [οὐχ ἄρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα σοὶ τῷ Θεῷ καὶ Πατρὶ], adăugire ce poate fi găsită și în paragraful V unde se referă la versetul din Ioan 1, 18: “Cel Ce este în sânurile Tale, Dumnezeule și Tată” [ὁ ὢν ἐν τοῖς κόλποις σοῦ τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρός], precum și în paragraful VIII unde Col 1,10 devine: “ne-a adus la cunoașterea Ta, a adevăratului Dumnezeu și Tată” [προσήγαγεν ἡμᾶς τῇ ἐπιγνώσει σοῦ τοῦ ἀληθινοῦ Θεοῦ καὶ Πατρός]. Exact această “glosare” a textelor euharistice este una specifică scrisului Sfântului Vasile, putând fi găsită în nenumărate pasaje ale operelor sale. Ea apare des menționată în Contra lui Eunomiu⁷⁵², fiind de asemenea folosită în Omilia la cuvântul: “La început era Cuvântul”⁷⁵³, în Omilia despre credință⁷⁵⁴, în Omilia la Psalmul 45⁷⁵⁵, în Omilia la Psalmul 48⁷⁵⁶ și nu mai puțin de nouă ori în tratatul *Despre Sfântul Duh*.⁷⁵⁷ Astfel, asocierea constantă a substantivului “Tatăl” în menționarea numelui lui Dumnezeu a fost făcută de marele ierarh capadocian din dorința de contracara a ereziilor și de precizare a terminologiei trinitare, de subliniere a importanței monarhiei Tatălui, a distincției dar și a unității dintre cele trei Persoane divine.

Semnificativă este și modificarea cu care versetul din Baruh 3,38: “După aceasta pe pământ s-a arătat și cu oamenii împreună a locuit” [μετὰ τοῦτο ἐπὶ γῆς ὤφθη καὶ ἐν τοῖς ἀνθρώποις συνανεστράφη] este inserat în textul anaforalei. Simpla determinare temporală “după aceasta” [μετὰ τοῦτο] din debutul lui este înlocuită cu o construcție participială: “Dumnezeu fiind mai înainte de veci” [Θεὸς ὢν προαιώνιος], fiind menită să determine mai îndeaproape subiectul întregii expuneri, și să afirme împreună veșnicie a Fiului cu Tatăl. Aceasta este și învățătura Bisericii pe

⁷⁵¹ B.Capelle, *Les Liturgies...*, p. 64-65.

⁷⁵² PG 29, 500B, 549A, 569A, 569B, 569C, 569D, 572A.

⁷⁵³ PG 31,480C.

⁷⁵⁴ PG 31, 685A și 689A.

⁷⁵⁵ PG 29, 416A.

⁷⁵⁶ PG 29, 432B.

⁷⁵⁷ *Despre Sfântul Duh* 1,3: Sieben, p. 78; Pruche, p. 256: “În timp ce mă rugam într-o dimineață cu poporul aducând în două feluri doxologie lui Dumnezeu și Tatăl...” [Προσευχόμενῳ μοι πρόην μετὰ τοῦ λαοῦ, καὶ ἀμφοτέρως τὴν δοξολογίαν ἀποπληροῦντι τῷ Θεῷ καὶ Πατρί..], *Despre Sfântul Duh* 2,4: Sieben, p. 80; Pruche, p. 262.; 5,5; *Despre Sfântul Duh* 5,8: Sieben, p. 94; Pruche, p. 276.

care Sfântul Vasile cel Mare o apără în *Contra lui Eunomiu*⁷⁵⁸ și pe care o va readuce în discuție și o va trata pe larg în *Omilia la cuvintele: "La început era Cuvântul"*⁷⁵⁹.

Intenția teologică a revizorului este vizibilă și în acest pasaj, căci versetul "glosat" al Vechiului Testament devine în textul anaforalei bizantine subiect al propoziției principale preluate din Filip2, 7 (II, 194-195): "ci Dumnezeu fiind mai înainte de veci, pe pământ S-a arătat și cu oamenii a petrecut" [ἀλλὰ Θεὸς ὢν προαιώνιος ἐπὶ τῆς γῆς ὥφθη καὶ τοῖς ἀνθρώποις συνανέστραφη].

De asemenea, versetul din Filip 2, 6 nu conține doar adaosul: "Ție, lui Dumnezeu și Tatăl", ci și o întreagă inserție din Evrei 1, 3 ce înlocuiește construcția participială: "în chipul lui Dumnezeu fiind" [ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων], pentru a evita astfel repetarea substantivului *μορφή* ce este menționat de două ori în Filip 2, 6-7. Îmbinarea originală a versetelor biblice a fost făcută nu doar dintr-o dorință de maximă stilizare a textului euharistic, ci cu vădita intenție de a exprima în mod clar și precis adâncimea adevărului de credință propovăduit prin cultul Bisericii. Analogia cu stilul folosit de Sfântul Vasile cel Mare în scrierile sale este evidentă și nu are nevoie de nici o demonstrație.

În stabilirea paternității vasiliene a textului bizantin **Byz** semnificativă este nu doar "glosarea" pasajelor biblice mai sus amintite, dar și frecvența folosirii lor în scrierile Sfântului Vasile cel Mare.

Astfel, expresia paulină "strălucirea slavei și chipul ființei" din Evrei 1, 3 este mult întrebuițată de Sfântul Vasile fiind de șase ori menționată în scrierile sale:

1. În *Omilia a IX-a la Hexaemeron* marele ierarh întreabă retoric: "Ascultă și tu, care ești din noua tăiere împrejur care cinstești iudaismul în aparență de creștin. Cui spune Dumnezeu: «După chipul nostru»? Cui altcuiva decât Celui Care este strălucirea slavei și chipul ipostasului, Care este chipul lui Dumnezeu celui nevăzut?"⁷⁶⁰

2. În tratatul *Despre Sfântul Duh* 15, 23 el afirmă: "Să se învețe așadar că Hristos este Puterea și Înțelepciunea lui Dumnezeu (I Cor 1, 24) și că este Chipul lui

⁷⁵⁸ *Contra lui Eunomiu* II, 12, PG 29, 593B: "Deci și Fiul, înainte de veci fiind și veșnic fiind, nicicând nu a început a exista, ci de când a fost Tatăl și Fiul a fost și la noțiunea de Tatăl îndată se adaugă cea de Fiul." [Ὁὐκοῦν καὶ ὁ Υἱὸς, πρὸ αἰῶνος ὢν, καὶ αὖτε ὢν, οὐκ ἤρξατο τοῦ εἶναί ποτε, ἀλλ' ἀφ' οὗ Πατὴρ, καὶ Υἱὸς, καὶ ἐκθὺς τῇ τοῦ Πατρὸς ἐννοίᾳ ἢ τοῦ Υἱοῦ συνεισέρχεται.]. Această dogmă a triadologiei ortodoxe este dezbătută pe larg mai apoi în capitolele 13-15 ale aceluiași scrieri. A se vedea: PG 29, 596A-604A; 608A, Ducatillon, p. 47-61;67.

⁷⁵⁹ PG 31, 472-481. Fecioru, p. 514-523.

⁷⁶⁰ PG 29, 205C, Fecioru, p. 179

Dumnezeu Celui nevăzut (Col 1, 15) și strălucirea slavei (Evrei 1, 3) și că pe Acesta Dumnezeu Tatăl L-a pecetluit, cu totul imprimându-Se în El.”⁷⁶¹

3. Și în capitolul 26, 64 al aceluiași tratat, Sfântul Vasile cel Mare menționează această expresie: “Cine privește Chipul nu poate separa lumina de Chip... Astfel încât în mod propriu și corespunzător prin luminarea Duhului vedem strălucirea slavei lui Dumnezeu [pe Fiul], iar prin [acest] Chip suntem ridicați [spre Tatăl], spre Cel al Cărui Chip și Pecete identică este [Fiul]”⁷⁶².

4. În scrierea *Contra Eunomiu*, pentru a apăra dumnezeirea Fiului Sfântul Vasile cel Mare folosește în argumentare limbajul biblic al epistolelor pauline amintește expresia din Evrei 1, 3: “...și Sf Pavel spune: «Cel Ce este strălucirea slavei» și «Cel Ce este în chipul lui Dumnezeu»”,⁷⁶³ tot în aceeași lucrare făcând mențiune și de expresia: “pecetea ipostasului” [χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως] din același: “De aceea și Strălucire este numit, pentru ca să înțelegem unirea, și chip al ipostasului, pentru ca să învățăm deoființimea.”⁷⁶⁴

De șase ori este menționată și expresia: “nu răpire a socotit a fi asemenea lui Dumnezeu” din Filip 2, 6:

1. În *Cuvânt înainte. Despre credință*: “După aceasta, așa cum spune Scriptura, pe pământ S-a arătat și cu oamenii a petrecut; Care, în Chipul lui Dumnezeu fiind, nu răpire a socotit a fi întocmai cu Dumnezeu, ci S-a smerit pe sine...”⁷⁶⁵

2. În *Contra lui Eunomiu* I, 24: “[Eunomiu] ne-a replicat prin cuvântul Domnului Care a spus: «Tatăl, Cel Care m-a trimis, mai mare decât mine este», însă nu aude pe Apostol zicând: «Nu răpire a socotit a fi întocmai cu Dumnezeu»”⁷⁶⁶

⁷⁶¹ Pruche, p. 292; Sieben, p. 108: Μανθανέτωσαν τοίνυν ὅτι Χριστὸς "Θεοῦ δύναμις, καὶ Θεοῦ σοφία", καὶ ὅτι "εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου", καὶ "ἀπαύγασμα τῆς δόξης", καὶ ὅτι τοῦτον ὁ Πατὴρ ἐσφράγισεν ὁ Θεός, ὅλον αὐτῷ ἑαυτὸν ἐντυπώσας.

⁷⁶² *Despre Sfântul Duh*, Sieben, p. 270: Καὶ τὸν ἐνατενίζοντα τῇ εἰκόνι, ἀμήχανον τῆς εἰκόνης ἀποχωρίσαι τὸ φῶς. Ὡστε οἰκείως καὶ ἀκολούθως διὰ μὲν τοῦ φωτισμοῦ τοῦ Πνεύματος, τὸ ἀπαύγασμα τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ καθορώμεν: διὰ δὲ τοῦ χαρακτήρος, ἐπὶ τὸν οὗ ἐστὶν ὁ χαρακτήρ καὶ ἡ ἰσότητος σφραγὶς ἀναγόμεθα.

⁷⁶³ PG 29, 677C: καὶ ὁ Παῦλος: Ὁς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης: καί: Ὁς ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων.

⁷⁶⁴ PG 29, 556C: Διὰ τοῦτο γὰρ ἀπαύγασμα εἴρηται, ἵνα τὸ συνημμένον νοήσωμεν, καὶ χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως, ἵνα τὸ ὁμοούσιον ἐκμανθάνωμεν. A se vedea și: PG 29, 553AB.

⁷⁶⁵ PG 31, 685AB: ὃς ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων, οὐχ ἄρπαγμόν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ, ἀλλ' ἑαυτὸν ἐκένωσε...

3. *Contra lui Eunomiu* IV, 294: “Deci, Fiul Care nu a socotit o răpire a fi întocmai cu Dumnezeu, cum neasemănător și inferior este lui Dumnezeu?”⁷⁶⁷

4. În *Omilia contra lui Sabelie, Arie și a anomeilor*: “Cum deci nu a socotit o răpire a fi întocmai lui Dumnezeu, dacă, așa cum îți susții blasfemia, niciodată nu a fost egal [lui Dumnezeu]? Cum însă și în chipul lui Dumnezeu fiind, Cel Care, după cuvântul tău, nicidecum nu este asemenea?”⁷⁶⁸

5. În *Regulile mari*, întrebarea a doua: “Însă am fost rechemați din moarte și am obținut iarăși viața prin Însuși Domnul nostru Iisus Hristos. În Care și modul facerii de bine devine mult mai minunat: «Căci în chipul lui Dumnezeu fiind nu răpire a socotit a fi întocmai cu Dumnezeu, ci s-a golit pe Sine, chip de rob luând».”⁷⁶⁹

6. Pasajul din Filipeni 2, 6-8 apare citat și în *Regulile mici*, în întrebarea 172.⁷⁷⁰

Din aceste câteva exemple poate fi cu ușurință remarcată preferința Sfântului Vasile pentru pasajele pauline aflate în discuție, iar introducerea lor în textul anaforei bizantine se datorează cu certitudine intervenției acestui mare sfânt ierarh.

III. Äg:

Care din Duhul Sfânt și
din

Sfânta Fecioara Maria întrupându-se,
și făcându-Se om,

Byz:

și din Sfânta Fecioară întrupându-Se

ὅς ἐκ πνεύματος

ἐκ

⁷⁶⁶ PG 29, 564D – 565A: καὶ τὴν τοῦ Κυρίου φωνὴν ἡμῖν προβάλλεται εἰπόντος: Ὁ Πατὴρ, ὁ πέμψας με, μείζων μου ἐστὶ: τοῦ δὲ Ἀποστόλου λέγοντος οὐκ ἀκούει ὅτι, Οὐχ ἄρπαγμὸν ἠγήσατο τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ. Iorgu Ivan, p. 92.

⁷⁶⁷ PG 31, 708B: Ὁ οὖν Υἱὸς, οὐχ ἄρπαγμὸν ἠγησάμενος τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ, πῶς ἀνόμιος καὶ ἄνιστος Θεῷ.

⁷⁶⁸ PG 31, 604C: Πῶς δὲ οὐχ ἄρπαγμὸν ἠγήσατο τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ, εἰ, ὡς σὺ βλασφημεῖς, οὐδέποτε ἴσος; Πῶς δὲ καὶ ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπῆρχεν ὁ, κατὰ τὸν σὸν λόγον, μηδέποτε ὁμοιος;

⁷⁶⁹ PG 31, 914A-C: ἀλλὰ ἀνεκλήθημεν ἐκ τοῦ θανάτου, καὶ ἐξωοποιήθημεν πάλιν ὑπ’ αὐτοῦ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Ἐν ᾧ καὶ ὁ τρόπος τῆς εὐεργεσίας μείζων ἔχει τὸ θαῦμα: Ἐν μορφῇ γὰρ Θεοῦ ὑπάρχων, οὐχ ἄρπαγμὸν ἠγήσατο τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ, ἀλλ’ εαυτὸν ἐκένωσε, μορφὴν δούλου λαβών. Iorgu Ivan, p. 223.

⁷⁷⁰ PG 31, 1196B, Iorgu Ivan, p. 389.

ἁγίου, καὶ ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου ἁγίας σαρκωθείς
παρθένου Μαρίας σαρκωθείς
καὶ ἐνανθρωπήσας,

IV. Byz:

S-a smerit pe Sine, chip de rob luând, făcându-Se pe Sine asemenea cu chipul smeritului nostru trup, ca să ne facă pe noi asemenea chipului slavei Sale.

[ἐκένωσεν ἑαυτὸν μορφὴν δούλου λαβὼν, σύμμορφος γενόμενος τῷ σώματι τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν ἵνα καὶ ἡμᾶς συμμόρφους ποιήσῃ τῆς εἰκόνος τῆς δόξης αὐτοῦ.]

Fragmentele acestea vor fi analizate împreună, dat fiind faptul că ele alcătuiesc o unitate, în condițiile în care simplului participiu “făcându-se om” [ἐνανθρωπήσας] din **Äg** îi corespunde întreg fragmentul IV din textul bizantin.

Ca și în alte secțiuni ale anaforelei, este vizibil faptul că cel care a revizuit formularul euhologic egiptean a eliminat o serie de expresii, pentru a putea relua și amplifica mai apoi în **Byz** ideea lor de bază. După cum s-a văzut în analiza comparată a textului celor patru versiuni, Engberding a considerat expresia: “din Sfântul Duh”, articolul hotărât al substantivului “Fecioara”, precum și substantivul propriu “Maria” a fi adaosuri făcute mai târziu textului euharistic egiptean, ceea ce ar justifica și lipsa lor din **Byz**.⁷⁷¹

Participiul “făcându-se om” [ἐνανθρωπήσας], definit de Engberding ca un element original în **Äg**⁷⁷² a fost însă eliminat pentru a face loc în textul bizantin unei ample reformulări conținute în II, 194-199. Termenul acesta este specific primelor mărturisiri de credință, iar Sfântul Vasile cel Mare îl menționează în mărturisirea de credință semnată de Eustațiu de Sevastia ca fiind un termen folosit de părinții de la Niceea. Participiul ἐνανθρωπήσαντα este folosit de alte două ori în scrierile marelui ierarh, iar substantivul corespunzător lui de peste 40 de ori, ceea ce îl arată a fi un termen predilect al scrisului Sfântului Vasile.⁷⁷³ Prin urmare, și prezența lui în textul

⁷⁷¹ H. Engberding, *Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie, Textgeschichtliche Untersuchungen und kritische Ausgabe* (=Theologie des christlichen Ostens 1), Münster, 1931, p. 18.

⁷⁷² *Ibidem*.

⁷⁷³ A se vedea: G.W.H. Lampe, *A Patristik Greek Lexikon*, Oxford, 2003, p. 463.

egiptean se poate datora intervenției marelui ierarh din Cezareea Capadociei, în acest caz însă, problema se pune totuși, de ce a eliminat el, revizuiind textul euharistic egiptean, acest termen, introducând în schimb un pasaj compus dintr-o frumoasă și inspirată asociere a două versete distincte ale epistolei către Filipeni (2, 6 și 3, 21). O încercare de a răspunde la această întrebare poate fi găsită în disertația doctorală a lui Arthur Gibson.⁷⁷⁴ Autorul este de părere că într-o primă etapă, marele ierarh a alăturat în textul egiptean simplului participiu: “întrupându-Se”, menționat în marea majoritate a vechilor Liturghii, un al doilea participiu: “făcându-Se om” [ἐνανθρωπήσας] pentru a contracara dochetismul și apolinarismul, subliniind deplinătatea și realitatea umanității și a înomenirii Fiului lui Dumnezeu.

Mai apoi însă, într-o a doua etapă marele sfânt părinte a revenit asupra textului euharistic înlocuind participiul ἐνανθρωπήσας cu o amplă elaborarea antiariană în care accentul cade nu doar pe umanitatea Fiului, cât mai ales pe dumnezeirea Lui arătată în trup la plinirea vremii.⁷⁷⁵

Desigur, aplicarea unei astfel de scheme “istorice” în analiza acestor fragmente necesită o argumentare solidă. La nivelul cercetării de față relevante sunt însă accentele diferite ce pot fi identificate în cele două texte euharistice: în **Äg** se subliniază scurt, kerigmatic în limbajul mărturisirilor de credință realitatea întrupării, pe când în **Byz** prin expresiile pauline din Filip 2, 6 și 3, 21 se face o prezentare teologic elaborată nu doar a înomenirii Fiului lui Dumnezeu, dar și a finalității ei.

Prezența în **Äg** a participiul ἐνανθρωπήσας este un argument al paternității vasilienne a textului egiptean, pe când prezența în **Byz** a originalei combinări a versetelor din epistola către Filipeni trădează stilul teologisirii ierarhului din Cezareea Capadociei. Ilustrative în acest sens sunt și exemplele din scrierile acestuia, în care predilecția lui pentru expresia paulină din Filip 3,21 este evidentă:

1. *Contra lui Eunomiu* II, 3: “Căci [Apostolul] în mod clar nu vorbește despre însăși ființa Cuvântului lui Dumnezeu, a Aceluia Care dintru început este la Dumne-

⁷⁷⁴ Arthur Gibson, *Saint Basil's Liturgical Authorship*, Washington D.C., 1965, p133-136.

⁷⁷⁵ Cu toate că citează opt pasaje din scrierile Sfântului Vasile cel Mare în care acesta vorbește despre firea umană a Mântuitorului, Gibson susține că în textul anaforalei acesta evită să accentueze umanitatea Mântuitorului tocmai din cauza angajării lui în lupta antiariană, dar și din cauza unei lipse și limitări (!) a teologisirii sale orientată doar spre triadologie. Se pare însă că Gibson nu a cunoscut frumoasa omilie la nașterea Domnului a marelui ierarh în care acesta tratează pe larg taina mare a unirii divinului cu umanul în Persoana Mântuitorului în termeni pe care mai târziu Sfântului Maxim îi va prelua și dezvolta.

zeu, ci despre cea a Celui Care S-a smerit pe Sine în chip de rob și Care a devenit asemenea trupului smereniei noastre și Care a fost răstignit din cauza slăbiciunii.”⁷⁷⁶

2. *Despre Sfântul Duh* 26,61: “Cel care nu mai trăiește nicicum după trup, ci este purtat de Sfântul Duh și fiu al lui Dumnezeu este pecetluit și a devenit asemenea chipului Fiului lui Dumnezeu, om duhovnicesc este numit.”⁷⁷⁷

3. *Omilia la Psalmul 33*: “Toată nădejdea noastră să se întoarcă spre odihnă, pentru ca atunci când va fi transformat trupul smereniei noastre, să înțelegem acest fapt, [și anume] că a ajuns asemenea cu trupul slavei.”⁷⁷⁸

4. *Despre Botez*: “Căci dacă fiind noi morți printr-o astfel de asemănare cu moartea [lui Hristos] și fiind îngropați împreună cu El, mergem în înnoirea vieții, ceea ce ne așteaptă nu este stricăciunea morții... Murind noi înșine lucrurilor oprite și arătând credința noastră lucrătoare prin iubire, devenim vrednici de a pronunța aceleași cuvinte cu ale Apostolului cu aceeași nădejde: «Cetățenia noastră este în ceruri, de unde și așteptăm Mântuitor, pe Domnul Iisus Hristos, Care va schimba la înfățișare trupul smereniei noastre, întru asemănarea trupului slavei Sale, lucrând cu puterea ce are de a-și supune Sieși toate.» Și astfel pururea cu Domnul vom fi.”⁷⁷⁹

V. Byz:

“Că de vreme ce prin om a intrat păcatul în lume și prin păcat moartea, a binevoit Unul-Născut Fiul Tău, Cel ce este în sânurile Tale, Dumnezeule și Tată, să Se nască din femeie, din Sfânta Născătoare de Dumnezeu și pururea Fecioara Maria, făcându-Se sub Lege, ca să osândească păcatul în trupul Său...”

⁷⁷⁶ PG 29, 577A: Οὐδὲ γὰρ περὶ τῆς οὐσίας αὐτῆς τοῦ Θεοῦ Λόγου, τοῦ ἐν ἀρχῇ ὄντος πρὸς τὸν Θεόν, ἀλλὰ περὶ τοῦ κενώσαντος ἑαυτὸν ἐν τῇ τοῦ δούλου μορφῇ, καὶ γενομένου συμμόρφου τῷ σώματι τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν, καὶ σταυρωθέντος ἐξ ἀσθενείας, σαφῶς διαλέγεται. Sesboué II, p. 16.

⁷⁷⁷ Sieben, p. 260, Pruche, p. 466: Ὁ γὰρ μηκέτι κατὰ σάρκα ζῶν, ἀλλὰ Πνεύματι Θεοῦ ἀγόμενος, καὶ υἱὸς Θεοῦ χρηματίζων, καὶ σύμμορφος τῆς εἰκόνος τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ γενόμενος, πνευματικὸς ὀνομάζεται.

⁷⁷⁸ PG 29, 349A: Πᾶσα δὲ ἡμῶν ἡ ἐλπίς ἐπιστρέψαι εἰς τὴν ἀνάπαυσιν, ἵνα, μετασχηματισθέντος τοῦ σώματος τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν, νοήσωμεν αὐτὸ τοῦτο γενόμενον σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης. Fecioru, p. 260.

⁷⁷⁹ PG 31, 1548BC: Εἰάν γὰρ ἐν τῷ τοιούτῳ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου ἀποθανόντες καὶ συνταφέντες τῷ Χριστῷ ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν, οὐ νεκρότητος φθορὰν ἐκδεχόμεθα, ταφὴν δὲ καὶ ὥσπερ φυτεῖαν σπερμάτων μιμούμεθα: νεκροῦντες μὲν ἑαυτοὺς τοῖς ἀπηγορευμένοις, καὶ τὴν πίστιν δι' ἀγάπης ἐνεργοῦμένην ἐπιδεικνύμενοι, γινόμεθα ἄξιοι τὰ αὐτὰ τῷ Ἀποστόλῳ εἰπεῖν μετ' ἐλπίδος τῶν αὐτῶν: "Ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει, ἐξ οὗ καὶ Σωτῆρα ἀπεκδεχόμεθα Κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν, ὃς μετασχηματίζει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν, εἰς τὸ γενέσθαι αὐτὸ σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ, κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ δύνασθαι αὐτὸν καὶ ὑποτάξει ἑαυτῷ τὰ πάντα. Καὶ οὕτω πάντοτε σὺν Κυρίῳ ἐσόμεθα. Ducatillon, p. 144.

[ἔπειδὴ γὰρ δι' ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος, ἡδύοκῃσεν ὁ μονογενὴς σου Υἱὸς ὁ ὢν ἐν τοῖς κόλποις σοῦ τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρός, γενόμενος ἐκ γυναικὸς τῆς ἁγίας Θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας, γενόμενος ὑπὸ νόμον, κατακρῖναι τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ.]

După afirmarea realității și finalității Întrupării în II, 194-199, textul bizantin reia această idee și o argumentează arătând că pentru desființarea păcatului intrat în firea umană a fost nevoie ca Fiul lui Dumnezeu să se coboare din sânurile Tatălui și să se întrupeze, să ia frământătura lui Adam. Este sugestiv faptul că această idee a necesității și finalității Întrupării este reluată de trei ori în manieră și limbaj diferit surprinzându-se de fiecare dată alte aspecte:

II, 195-199: “făcându-Se pe Sine asemenea cu chipul smeritului nostru trup, ca să ne facă pe noi asemenea chipului slavei Sale”

II, 209-210: “...ca să osândească păcatul în trupul Său..”

II, 211-213: “...pentru ca cei morți întru Adam să învieze întru Însuși Hristosul Tău.”

Nu doar sublinierea prin această repetiție a uneia din ideile centrale ale teologisirii Sfântului Vasile ce este atât de bine surprinsă în pasajele din operele acestuia care vorbesc despre întreaga economie a mântuirii, dar mai ales stilul expunerii, în care adevărurile fundamentale ale tradiției apostolice sunt exprimate cu mare concizie și claritate prin asocierea unor expresii din diferite pasaje biblice (Rom 5, 12, Ioan 1, 8, Gal 4, 4, Rom 8, 3), trădează și la nivelul acestui fragment paternitatea vasiliană a textului bizantin.

VI. Byz:

“pentru ca cei morți întru Adam să învieze întru însuși Hristosul Tău. Și viețuind El în lumea aceasta”

[ἵνα οἱ ἐν τῷ Ἀδὰμ ἀποθνήσκοντες ζωοποιηθῶσιν ἐν αὐτῷ τῷ Χριστῷ σου· καὶ ἐμπολιτευσάμενος τῷ κόσμῳ τούτῳ]

Această propoziție finală redă în mod concis prin intermediul asocierii a două pasaje biblice care a fost scopul pentru care Fiul lui Dumnezeu s-a întrupat. Prima ei parte: “pentru ca cei morți întru Adam să învieze întru însuși Hristosul Tău.” [ἐν ᾧ Ἰησοῦς ὁ ἀποθνήσκων ζωοποιήσιν ἐν αὐτῷ τῷ Χριστῷ σου] a fost preluată din I Cor 1, 23,⁷⁸⁰ iar cea de a doua parte a ei: “Și viețuind El în lumea aceasta” [καὶ ἐμπολιτευσάμενος τῷ κόσμῳ τούτῳ] este o prelucrare și o potențare a expresiei folosite de Sfântul Apostol Pavel în I Tim 1, 15: “Iisus Hristos a venit în lume...” [Χριστὸς Ἰησοῦς ἦλθεν εἰς τὸν κόσμον] ce este însă exprimată de revizorul textului euharistic printr-un participiu specific limbii grecești clasice: ἐμπολιτευσάμενος. Verbul ἐμπολιτεύω (a fi cetățean) fiind folosit într-un participiu medio-pasiv la timpul aorist are aici sensul de “a se încetățeni”, sau de “a trăi în, a intra, a fi naturalizat”⁷⁸¹ și nu este caracteristic limbajului biblic,⁷⁸² însă prezența lui în textul anaforei bizantine se datorează cu certitudine Sfântului Vasile, excelentului cunoscător și mânuitor al limbii grecești clasice, căruia acest termen i-a fost familiar, folosindu-l de multe ori în operele lui. Câteva exemple⁷⁸³ din scrierile acestui mare ierarh sunt edificatoare pentru a demonstra și la nivelul acestui fragment paternitatea vasiliană a textului bizantin:

⁷⁸⁰ Expresia aceasta paulină este folosită de Sfântul Vasile cel Mare atât în tratatul *Despre Sfântul Duh* 14,31: “Sângele mielului este preînchipuire a sângelui lui Hristos. Întâii născuți sunt chip al celui dintâi creat; De vreme ce acesta în mod necesar există în noi însoțind succesiunea urmașilor până în sfârșit, de aceea noi toți murim în Adam și de aceea moartea a stăpânit peste noi până la împlinirea legii și la venirea lui Hristos. Cei întâi născuți au fost însă păziți de Dumnezeu astfel încât să a nu fi atinși de vrăjmașul pentru a arăta că nu mai murim în Adam, noi, cei care am fost înviați în Hristos.” (Sieben, p. 164; Pruche, p. 356: Τὸ μὲν γὰρ αἷμα τοῦ προβάτου, τύπος τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ: τὰ δὲ πρωτότοκα, τύπος τοῦ πρωτοπλάστου: ὅς ἐπειδὴ ἀναγκαίως ἡμῖν ἐνυπάρχει τῇ ἀκολουθείᾳ τῆς διαδοχῆς μέχρι τέλους παραπεμπόμενος, διὰ τοῦτο ἐν τῷ Ἀδὰμ πάντες ἀποθνήσκομεν, καὶ ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος μέχρι τῆς τοῦ νόμου πληρώσεως καὶ τῆς τοῦ Χριστοῦ παρουσίας. Διειρηρήθη δὲ ὑπὸ τοῦ Θεοῦ τὰ πρωτότοκα, τοῦ μὴ θίγειν τὸν ὀλοθρευόντα, εἰς ἐνδειξιν τοῦ μηκέτι ἡμᾶς ἀποθνήσκειν ἐν τῷ Ἀδὰμ, τοὺς ζωοποιηθέντας ἐν τῷ Χριστῷ], cât și în *Scrisoarea* 261, 2: “Dacă nu ar fi locuit Domnul în trup, nu ar fi dat Mântuitorul pentru preț morții pentru noi și nu ar fi rupt prin El stăpânirea morții. Dacă ceea ce era stăpânit de moarte ar fi fost diferit de ceea ce Domnul a asumat nu ar fi încetat moartea să-și facă lucrarea ei, noi nu am fi avut nici un folos de patimile îndurate de te purtătorul de Dumnezeu trup, nu ar fi omorât [Domnul] păcatul în trupul Său, nu am fi fost înviați în Hristos noi, cei morți prin Adam, nu ar fi fost rezidit cel căzut, nu ar fi fost îndreptat cel zdrobit, nu ar fi fost făcut apropiat lui Dumnezeu cel înstrăinat prin viclenia șarpelui” [Εἰ γὰρ ἄλλο μὲν ἦν τὸ βασιλευόμενον ὑπὸ τοῦ θανάτου, ἄλλο δὲ τὸ παρὰ τοῦ Κυρίου προσληφθέν, οὐκ ἂν μὲν ἐπαύσατο τὸ αὐτοῦ ἐνεργῶν ὁ θάνατος, οὐκ ἂν δὲ ἡμέτερον κέρδος ἐγένετο τῆς θεοφόρου σαρκὸς τὰ πάθη, οὐκ ἀπέκτεινε δὲ τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί, οὐκ ἐζωοποιήθημεν ἐν τῷ Χριστῷ οἱ ἐν τῷ Ἀδὰμ ἀποθανόντες, οὐκ ἀνεπλάσθη τὸ διαπεπτακός, οὐκ ἀνωρθώθη τὸ κατερραγμένον, οὐ προσφωκείωθη τῷ Θεῷ τὸ διὰ τῆς ἀπάτης τοῦ ὄφεως ἀλλοτριωθέν].

⁷⁸¹ A se vedea: H.G. Liddel, R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, 1996, p. 547.

⁷⁸² Acest fapt poate fi cu ușurință demonstrat cu ajutorul bazei de date TLG. În ceea ce privește însă folosirea acestui verb în literatura patristică, a se vedea: G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, 2003, p. 456.

⁷⁸³ Verbul în diferitele lui forme apare menționat de 17 ori în scrierile Sfântului Vasile cel Mare. O listă a celor mai importante pasaje poate fi găsită la B Capelle, *Les liturgies...*, p. 66-67.

1. *Omilia la Psalmul 28*: “...aceștia sunt cei slăviți în care locuiește glasul Domnului” [οὗτοί εἰσιν οἱ μεγαλοπρεπεῖς, ἐν οἷς ἡ φωνὴ τοῦ Κυρίου ἐμπολιτεύεται]⁷⁸⁴.

2. *Omilia la Psalmul 32*, PG 29, 341A: “Nu vezi cum toate sunt risipite și făcute nefolositoare și că numai adevărul Evangheliei stăpânește acum în lume?” [Οὐχ ὁρᾷς πῶς διεσκέδασται πάντα, καὶ ἡχρεῖται, μόνη δὲ ἐμπολιτεύεται νῦν τῷ κόσμῳ ἡ ἀλήθεια τοῦ Εὐαγγελίου]⁷⁸⁵.

3. *Scrisoarea 54*, 1: “Cei ce slujesc în Biserică erau primiți cercetând cu toată severitatea obiceiul din vechime încetățenit Bisericele lui Dumnezeu...” [Τοὺς ὑπηρετοῦντας τῇ Ἐκκλησίᾳ ἡ πάλαι ταῖς τοῦ Θεοῦ Ἐκκλησίαις ἐμπολιτευομένη συνήθεια μετὰ πάσης ἀκριβείας δοκιμάζουσα παρεδέχετο:]⁷⁸⁶

4. *Scrisoarea 73*, 3: “...și nici legea dumnezeiască nu este mai necinstită decât legile încetățenite ale vieții.” [οὔτε ὁ θεῖος νόμος ἀτιμότερος τῶν ἐμπολιτευομένων τῷ βίῳ νομίμων.]⁷⁸⁷.

5. În *Scrisoarea 101*, 1: “toate sunt de folos... pentru ca sufletul să nu se umple de răutatea intrată în existență, zăbovind mai mult în viața aceasta.” [πάντως συμφέρει τὸ γινόμενον, ἢ ἡμῖν διὰ τὸν τῆς ὑπομονῆς μισθόν, ἢ τῇ παραληφθείσῃ ψυχῇ, ἵνα μὴ ἐπὶ πλεον τῇ ζωῇ ταύτῃ ἐπιβραδύνασα τῆς ἐμπολιτευομένης τῷ βίῳ κακίας ἀναπλησθῇ]⁷⁸⁸.

6. *Scrisoarea 140*, 2: “Este deci [credința] cea de la părinți încetățenită [moștenită] în Biserica noastră...” [Ἔστι τοίνυν ἐκ πατέρων ἐμπολιτευομένη τῇ Ἐκκλησίᾳ ἡμῶν... ἡ ...πίστις]⁷⁸⁹.

7. *Scrisoarea 160*, 3: “Astfel încât este probabil ca genul [acesta] de păcat să nu fi fost atunci încetățenit la neamurile păgâne.” [Ὡστε τοῦτο εἰκός που τὸ εἶδος τῆς ἁμαρτίας μὴ ἐμπολιτεύεσθαι τότε παρὰ τοῖς Ἑθνεσι]⁷⁹⁰.

8. *Despre Sfântul Duh 29*, 71: “majoritatea tainelor în mod nescris s-au păstrat nouă [s-au încetățenit printre noi]” [τὰ πλεῖστα τῶν μυστικῶν ἀγράφως ἡμῖν ἐμπολιτεύεται]⁷⁹¹.

⁷⁸⁴ PG 29, 293A, Fecioru, p. 229.

⁷⁸⁵ PG 29, 341A, Fecioru, p. 256. Este sugestivă această formulare căci asociază verbul ἐμπολιτεύομαι substantivului κόσμος, exact cum o face și textul anaforalei.

⁷⁸⁶ Courtonne I, p. 139.

⁷⁸⁷ Courtonne I, p. 171.

⁷⁸⁸ Courtonne II, p. 2.

⁷⁸⁹ Courtonne II, p. 61.

⁷⁹⁰ Courtonne II, p. 90.

Aceste câteva exemple sunt în măsură să indice nu doar preferința Sfântului Vasile cel Mare pentru acest verb, dar și aria semantică largă a folosirii lui. Semnificativ este faptul că plecând de la sensul lui de bază – cel de “a se încetățeni” –, marele ierarh îl aplică mai ales referitor la transmiterea Tradiției bisericești, la moștenirea predaniei apostolice, dar și a obiceiurilor vieții. Textul anaforalei amintește verbul ἐμπολιτεύομαι cu sensul lui de a se încetățeni, de a locui, de a intra în lume indicând prin aceasta marea apropiere în care a ajuns omul cu Dumnezeu o dată cu întruparea Mântuitorului Iisus Hristos.⁷⁹² Este un mod specific scrisului Sfântului Vasile cel Mare de a “iconiza” verbal o realitate și o taină atât de adâncă a credinței creștine.

VII.

Ăg:

Ne-a arătat căi de mântuire

ὑπέδειξεν ἡμῖν

ὁδούς σωτηρίας,

Byz:

dând porunci de mântuire

δοὺς προστάγματα

σωτηρίας

În fragmentul de față este evident faptul că prelucrarea textului egiptean a însemnat o trecere de la concretul personal la abstractul teologic speculativ. Este ceea ce și remarcase în 1931 Engberding: “Din nou trebuie considerat [în acest fragment] textul egiptean a fi original, căci exprimarea plastică: «ne-a arătat nouă căi de mântuire» este cu mult superioară abstractului termen: «dând porunci de mântuire», tocmai din cauza specificului arhetipului Ω [tendința spre sobrietate] pe care deja atât de des am putut să o remarcăm”.⁷⁹³

După cum a putut fi demonstrat în capitolul precedent, scurta propoziție: “Ne-a arătat căi de mântuire” ce apare menționată nu doar în Rugăciunea sărutării din textul egiptean (Εὐχὴ τοῦ ἀσπασμοῦ) și în Rugăciunea aducerii înainte din textul bizantin (Εὐχὴ τῆς προσκομιδῆς), dar și în anaforaua atribuită lui Nestorie, este

⁷⁹¹ Pruche, p. 500; Sieben, p. 292.

⁷⁹² Folosirea acestui verb și a derivatelor lui este rară în literatura patristică. A se vedea acest sens: G.W.H. Lampe, *A Patristik Greek Lexikon*, Oxford, 2003, p. 456.

⁷⁹³ H. Engberding, *Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie, Textgeschichtliche Untersuchungen und kritische Ausgabe* (=Theologie des christlichen Ostens 1), Münster, 1931, p. 52.

originară în textul egiptean și a fost cu certitudine introdusă de Sfântul Vasile cel Mare în această anafora euharistică. Chestionarea scrierilor marelui ierarh confirmă această presupunere. O trimitere clară la exprimarea folosită în **Ăg** poate fi găsită în scrisoarea 203,1 în care Sfântul Vasile arată că Mântuitorul a venit în trup “atât ca să rânduiască viețile noastre prin exemplele faptelor, cât și ca să ne vestească prin însăși glasul Său Evanghelia Împărăției.”⁷⁹⁴

În aceeași manieră caldă, vie și personalizată, folosindu-se imagini plastice, sunt descrise în capitolul 8 al tratatului *Despre Sfântul Duh* numirile date Fiului lui Dumnezeu ce corespund diferitelor lucrări ale Sale în lume:

“Atunci când Domnul este numit Cale noi suntem ridicați la o un sens mai înalt, dar nu spre cel care ne vine în chip spontan în minte. Căci prin cale înțelegem progresul continuu și ordonat către perfecțiune prin faptele dreptății și ale luminării cunoștinței, tinzând pururi înainte și năzuind după celelalte [ce ne stau înainte] până ce vom ajunge la fericitul sfârșit, la cunoașterea [înțelegerea] lui Dumnezeu pe care Domnul o dăruiește celor care au crezut în El. Căci cu adevărat Cale bună, fără devieri și dreaptă este Domnul nostru care duce la Binele cu adevărat, la Tatăl.”⁷⁹⁵

Domnul Iisus Hristos nu a fost doar Mântuitorul lumii, dar a fost și Învățătorul prin excelență. El a arătat omului prin fapte și cuvinte căile mântuirii, fiind El însuși Calea ce duce către Tatăl. Ideea aceasta centrală în teologhisirea Sfântului Vasile cel Mare este surprinsă în mod plastic și personalizat în **Ăg** și este exprimată în chip sobru și concis în **Byz**, fapt ce militează pentru paternitatea vasiliană a ambelor formulare euhologice.

VIII

Byz: “scoțându-ne pe noi din rătăcirea idolilor, ne-a adus la cunoașterea Ta, a adevăratului Dumnezeu și Tată”

⁷⁹⁴ Courtonne II, p. 167: 'Εγὼ γὰρ ἀκούσας παρὰ τοῦ Θεοῦ τοῦ διὰ τοῦτο τὴν διὰ σαρκὸς ἐπιδημίαν καταδεξαμένου, ἵνα καὶ τοῖς ὑποδείγμασι τῶν πρακτέων ρυθμίῃ τὸν βίον ἡμῶν καὶ διὰ τῆς ἰδίας φωνῆς ἀναγγείλῃ ἡμῖν τὸ Εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας.

⁷⁹⁵ Pruche, p. 311, Sieben, p. 124: “Ὡςπερ οὖν καὶ ὅταν ὁδὸς ὁ Κύριος λέγεται, πρὸς ὑψηλοτέραν ἔννοιαν, ἀλλ’ οὐχὶ πρὸς τὴν ἐκ τοῦ προχείρου λαμβανομένην ὑποφερόμεθα. Τὴν γὰρ εἰρμῶ καὶ τάξει διὰ τῶν ἔργων τῆς δικαιοσύνης καὶ τοῦ φωτισμοῦ τῆς γνώσεως ἐπὶ τὸ τέλειον προκοπὴν ὁδὸν ἐξακούομεν, αἰὶ τοῦ πρόσω ἐπορευόμενοι καὶ τοῖς λειπομένοις ἑαυτοὺς ἐπεκτείνοντες, ἕως ἂν φθάσωμεν ἐπὶ τὸ μακάριον τέλος, τὴν Θεοῦ κατανόησιν, ἣν ὁ Κύριος δι’ ἑαυτοῦ τοῖς εἰς αὐτὸν πεπιστευκόσι χαρίζειται.” Ἀγαθὴ γὰρ ὄντως ὁδός, ἀπαρεξόδευτος καὶ ἀπλανής, ὁ Κύριος ἡμῶν, πρὸς τὸ ὄντως ἀγαθόν, τὸν Πατέρα, φέρων.

[ἀποστήσας ἡμᾶς τῆς πλάνης τῶν εἰδώλων προσήγαγεν ἡμᾶς τῇ ἐπιγνώσει τοῦ τοῦ ἀληθινοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς].

Sfârșitul acestei fraze amintește de Col 1, 10 unde Sfântul Apostol Pavel vorbește de sporirea în cunoașterea lui Dumnezeu [αὐξαμόμενοι τῇ ἐπιγνώσει τοῦ Θεοῦ], însă în textul anaforalei această expresie este reformulată într-o manieră originală pentru a scoate în evidență faptul că darurile mari ale Întrupării Mântuitorului, și anume: revelarea absolută a lui Dumnezeu și adevărata cunoaștere a Lui pot fi invocate în textul euharistic ca motive de mulțumire, tocmai pentru că iconomia mântuirii a fost împlinită deja de Fiul lui Dumnezeu întrupat și pentru că ea este mereu actualizată în Biserică. Omul poate mulțumi și poate binecuvânta doar pentru că a fost “dăruit” cu adevărata cunoaștere ce a avut-o în rai și pentru că se bucură acum de adevărata descoperire a lui Dumnezeu și de nemijlocita Lui prezență în cult, prin venirea Sfântului Duh.

Textul euharistic bizantin prezintă prin antiteză mărimea, mulțimea și unicitatea darurilor revărsate de Dumnezeu asupra omului. Astfel, opoziția cuplurilor păcat – moarte și viața – răscumpărare, întunericul necunoaștinței – adevărata cunoaștere, atât de des întâlnită în literatura creștină primară, devine axisul central al mulțumirii din **Byz**.

În fragmentul de față, prezentarea antitetică se bazează pe opoziția dintre cele două verbe: “scoțându-ne” și “ne-a adus” [ἀποστήσας și προσήγαγεν], dar și dintre substantivele: “rătăcirea” și “cunoașterea” [τῆς πλάνης și τῇ ἐπιγνώσει], care determină aceste verbe. În acest dramatic contrast între necunoașterea și întunericul închinării la idoli și lumina adevăratei cunoașteri a lui Dumnezeu este definit și rezumat sintetic unul din scopurile fundamentale pentru care Fiul lui Dumnezeu a venit în lume. Aducerea omului la adevărata cunoaștere, restaurarea firii căzute, ridicarea ei la starea fericită pe care a avut-o înainte de cădere, înlăturarea piedicilor dintre Dumnezeu și om sunt motivele pentru care Fiul lui Dumnezeu S-a întrupat și ele apar surprinse fiecare în parte în mod explicit în textul bizantin. Veritabila expunere dogmatică făcută în limbaj doxologic a motivelor Întrupării din anafora euharistică trădează gândirea teologică a marelui ierarh capadocian. Bernard Capelle a reușit să

indice în studiul său corespondențele din acest fragment cu scrierile Sfântului Vasile cel Mare, analizând frecvența folosirii termenilor antitetici menționați mai sus.⁷⁹⁶

A. Participiul ἀποστήσας, provenind de la verbul ἀφίστημι ce înseamnă “a scoate”, “a îndepărta” apare des menționat în operele Sfântului Vasile cel Mare, arătându-se a fi un termen predilect al scrisului său:

1. Aceeași asociere ca și în textul anaforei a celor două verbe ἀφίστημι și προσάγω poate fi găsită într-un pasaj al tratatului Despre Sfântul Botez: “Prin aceste cuvinte *ne-a întors* cu totul de la tot păcatul și de la toată dreptatea din lege și *ne-a adus* la dreptatea lui Dumnezeu...” [Δι’ ὧν παντάπασιν ἀποστήσας μὲν ἡμᾶς πάσης ἁμαρτίας καὶ τῆς κατὰ νόμον δικαιοσύνης, προσαγαγὼν δὲ τῇ κατὰ Θεὸν δικαιοσύνῃ].⁷⁹⁷

2. În *Contra lui Eunomiu* II, 27 Sfântul Vasile cel Mare îl acuză pe Eunomiu că înlătură însăși firea Fiului de cea a Tatălui, nerecunoscându-I Dumnezeuirea: “...după ce a *îndepărtat* prin vicleniile raționamentelor firea Celui Unul Născut până a o face opusă Tatălui, nu a lăsat în urma lui decât răsunetul numelor...” [καὶ τοῖς τῶν λόγων τεχνάσμασι πρὸς τὸ ἐναντίον τῷ Πατρὶ τὴν φύσιν τοῦ Μονογενοῦς ἀποστήσας, μόνην καταλείπει τὴν εὐφημίαν τῶν ὀνομάτων].⁷⁹⁸

3. În *Despre Sfântul Duh* 24, 56, Sfântul Vasile cel Mare se ridică împotriva pnevmatomahilor care asimilau Persoana Sfântului Duh unei creaturi, înlăturându-o din Dumnezeuire: “cine este atât de lipsit de nădejdiile veșnice încât să alăture pe Sfântul Duh creaturilor, *îndepărtându-L* [scoțându-L] din dumnezeire?” [τίς οὕτως ἐλπιδὼν αἰωνίων ἅμιρος, ὥς τῇ κτίσει συντάξαι τὸ Πνεῦμα, τῆς θεότητος ἀποστήσας].⁷⁹⁹

4. În *Omilia la începutul Proverbelor* marele ierarh vorbește despre adevărata nerăutate ce se arată în cel care *îndepărtează* toată răutatea din sufletul său prin nevointa spre virtute care se și învrednicește de moștenirea bunătăților veșnice [ὁ πᾶσαν πονηρίαν διὰ τῆς κατ’ ἀρετὴν ἀσκήσεως τῆς ἑαυτοῦ ψυχῆς ἀποστήσας, ὃς καὶ τῆς κληρονομίας τῶν ἀγαθῶν ἀξιοῦται].⁸⁰⁰

⁷⁹⁶ B. Capelle, *Les liturgies...*, p. 68-70.

⁷⁹⁷ PG 31, 1556D; Ducatillon, p. 160.

⁷⁹⁸ PG 29, 636A; Sesboué, p. 114.

⁷⁹⁹ Pruche, p. 452; Sieben, p. 248.

⁸⁰⁰ PG 31, 409A.

4. Corespondența Sfântului Vasile cel Mare conține nenumărate exemple de folosire a verbului ἀφίστημι în diferitele lui forme. Relevante sunt menționările din *Scrisoarea* 97, 1⁸⁰¹; 99, 3⁸⁰²; 128, 2⁸⁰³ și 223, 7⁸⁰⁴.

B. Substantivul “rătăcirea” [ῥή πλάνη] ce determină în textul euharistic participiul ἀποστήσας este și el des folosit de Sfântul Vasile cel Mare ca termen definitoriu pentru învățăturile greșite care sunt raportate mereu la adevărul propovăduirii creștine:

1. În *Contra lui Eunomiu* II, 19 sunt denunțați cei care din cauza rătăcirii idolești se opun unității credinței: “Căci Dumnezeu fiind Cel ce este și Care este Adevărul și Viața, cei care nu sunt uniți prin credință cu Dumnezeul Cel Ce există [cu adevărat], dar s-au obișnuit irealității neadevărului *rătăcirii* idolești... au fost numiți ca unii ce nu există. [Ἐπεὶ γὰρ ὧν καὶ ἀλήθεια καὶ ζωὴ ὁ Θεὸς, οἱ τῷ Θεῷ τῷ ὄντι μὴ ἠνωμένοι κατὰ τὴν πίστιν, τῇ δὲ ἀνυπαρξίᾳ τοῦ ψεύδους οἰκειωθέντες διὰ τῆς περὶ τὰ εἰδῶλα πλάνης..., μὴ ὄντες προσηγορεύθησαν].⁸⁰⁵

2. Tot în *Contra lui Eunomiu* II, 22 Sfântul Vasile cel Mare folosește un termenul “rătăcirea elenistă” ce poate fi întâlnit și în alte scrieri,⁸⁰⁶ pentru a indica diferența dintre adevărul Evangheliei și inconsistența învățurii păgâne: “...multe sunt lucrurile care separă creștinismul de rătăcirea elinilor” [πολλῶν ὄντων, ἃ τὸν Χριστιανισμὸν ἀπὸ τῆς Ἑλληνικῆς πλάνης... διίστησιν].⁸⁰⁷

3. În *Omilia la Psalmul 59* marele ierarh descrie în termenii folosiți în textul euharistic schimbarea pe care o presupune viețuirea creștină: “Nu pentru iudeii de atunci s-a scris psalmul, ci pentru noi care ne vom schimba, înlocuind închinarea la mai mulți dumnezei cu buna credință, *rătăcirea idolilor* cu *cunoașterea* Celui Ce ne-a făcut” [Οὐ τοίνυν τοῖς τότε Ἰουδαίοις ὁ ψαλμὸς γέγραπται, ἀλλ’ ἡμῖν τοῖς ἀλλοιωθησομένοις, τοῖς τὴν πολυθεΐαν εἰς εὐσέβειαν διαμεΐβουσι, τὴν περὶ τὰ εἰδῶλα πλάνην εἰς τὴν τοῦ ποιήσαντος ἡμᾶς ἐπίγνωσιν].⁸⁰⁸

⁸⁰¹ Courtonne I, p. 210.

⁸⁰² Courtonne I, p. 216.

⁸⁰³ Courtonne II, p. 38.

⁸⁰⁴ Courtonne III, p. 16.

⁸⁰⁵ PG 29, 612C; Sesboüé, p. 76.

⁸⁰⁶ *Scrisoarea* 226,4, Courtonne III, p. 28, iar în *Scrisoarea* 189,4 se vorbește despre “rătăcirea politeistă” [πολύθεον πλάνην], Courtonne II, p. 135.

⁸⁰⁷ PG 29, 620C; Sesboüé, p. 88.

⁸⁰⁸ PG 29 464B; Fecioru, p. 327.

4. Sfântul Vasile cel Mare spune despre el însuși în Omilia despre dreptatea lui Dumnezeu, PG 31, 653A că a fost izbăvit de rătăcirea cea din afară și adus la cunoașterea adevărului. “Prin milostivirea și iubirea de oameni a Bunului Dumnezeu și în harul Domnului nostru Iisus Hristos și prin lucrarea Sfântului Duh m-am eliberat de *rătăcirea* cea după tradiția cea din afară, dintru început fiind crescut de părinți creștini... care m-au dus la *cunoașterea adevărului*” [Θεοῦ τοῦ ἀγαθοῦ χρηστότητι καὶ φιλανθρωπίᾳ ἐν χάριτι τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ κατ’ ἐνέργειαν τοῦ ἁγίου Πνεύματος, τῆς μὲν κατὰ παράδοσιν τῶν ἔξωθεν πλάνης ῥυσθεις, ἄνωθεν δὲ καὶ ἐξ ἀρχῆς ὑπὸ Χριστιανοῖς γονεῦσιν ἀνατραφεὶς, ...ἄγοντά με πρὸς ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας].⁸⁰⁹

5. În tratatul *Despre Sfântul Duh* 18, 47 este denunțată rătăcirea elenismului care riscă a fi introdusă Biserica prin subnumărarea Persoanelor divine: “...să știe cei care introduc subnumărarea... că ei aduc în curata teologie a creștinilor rătăcirea politeistă a elinilor” [Οἱ δὲ τὴν ὑπαρίθμῃσιν... τιθέμενοι γνωρίζεσθωσαν τὸ πολύθεον τῆς Ἑλληνικῆς πλάνης τῇ ἀχράντῳ θεολογίᾳ τῶν Χριστιανῶν ἐπεισάγοντες].

Din aceste câteva exemple poate fi cu ușurință remarcată preferința Sfântului Vasile cel Mare de a descrie adevărul învățăturii creștine prin contrast cu rătăcirea păgână, iar folosirea în textul anaforalei euharistice bizantine a termenilor opuși: ἀποστήσας τῆς πλάνης/ προσήγαγεν τῇ ἐπιγνώσει este o dovadă certă a paternității vasilienne a acestui formular euhologic.

C. Verbul προσάγω, având sensul de “a aduce”, apare a fi și el un termen predilect al scrisului Sfântului Vasile cel Mare:⁸¹⁰

1. În *Despre Sfântul Duh* 74, în elogiul adus Sfântului Grigorie Taumaturgul, Sfântul Vasile cel Mare folosește verbul acesta, asociindu-l ca în textul euharistic substantivului ἐπίγνωσις: “Acesta a luat harul cuvântului spre [aducerea] neamurilor la ascultarea credinței, astfel încât... pe tot poporul de la orașe și sate prin cunoștință i-a adus lui Dumnezeu” [ἔλαβε τοῦ λόγου τὴν χάριν εἰς ὑπακοὴν πίστεως ἐν τοῖς ἔθνεσιν, ὥστε ἑπτακαίδεκα μόνους Χριστιανούς παραλαβόν, ὅλον τὸν

⁸⁰⁹ PG 31, 657A; Iorgu Ivan, p. 74.

⁸¹⁰ Familia de cuvinte a verbului προσάγω însumează 21 de menționări în scrierile Sfântului Vasile cel Mare. Importantă nu este însă doar frecvența amintire a acestui verb, cât mai folosirea lui în expresii ce se aseamănă sau sunt identice cu cele ale textului euharistic.

λαὸν τὸν τε ἀστικὸν καὶ τὸν χωριτικὸν διὰ τῆς ἐπιγνώσεως προσήγαγε τῷ Θεῷ...].⁸¹¹

În alte pasaje ale aceluiasi tratat, marele ierarh folosește acest verb în diferite alte contexte în expresii precum: “aducându-ne prin El Însuși (Hristos) Tatălui” (8,17) [ἡμᾶς δι’ ἑαυτοῦ προσάγοντος τῷ Πατρὶ]⁸¹² sau: “aducerea noastră...la Dumnezeu” (7, 16) [τὴν ἡμῶν αὐτῶν προσαγωγὴν.. πρὸς τὸν Θεόν].⁸¹³

2. Comentând Psalmul 28, marele ierarh afirmă că prin fiii lui Dumnezeu toți ceilalți sunt aduși Domului: “Cuvântul [psalmului] vrea să fie aduși Domnului acești fii prin fiii lui Dumnezeu.” [Τούτων οὖν τοὺς υἱοὺς παρὰ τῶν υἱῶν τοῦ Θεοῦ προσάγεσθαι βούλεται τῷ Κυρίῳ ὁ λόγος].⁸¹⁴

3. Corespondența Sfântului Vasile cel Mare la rândul ei atestă frecvența folosirii acestui verb: “fecioară se numește cea care de bună voie pe sine se aduce Domnului” (*Scrisoarea* 199, 18) [παρθένος ὀνομάζεται ἡ ἐκουσίως ἑαυτὴν προσαγαγούσα τῷ Κυρίῳ]⁸¹⁵; “pentru ca nu cumva să par că fac ceva curios, aducând ție cele ce sunt ale tale...” (*Scrisoarea* 271) [μή ποτε δόξω περιεργόν τι ποιεῖν σοι προσάγων τὰ ἰδιά σου]⁸¹⁶; “și i-am adus pe aceștia blândeții tale” (*Scrisoarea* 308) [προσήγαγον αὐτοὺς τῇ ἡμερότητί σου].⁸¹⁷

D. Substantivul ἐπίγνωση este definitoriu pentru scrisul Sfântului Vasile cel Mare. Din cele câteva exemple citate mai sus este vizibilă tendința de asociere a acestui substantiv cu verbul προσάγω precum și de folosire a lui ca termen opus expresiei: “rătăcirea idolilor” (1, 3, 4). Acestea sunt doar câteva indicii la nivel lexical care vorbesc de importanța majoră pe care o acordă marele sfânt ierarh în scrierile sale temei cunoașterii, a accesului prin Sfântul Duh la adevărurile de credință.

Cunoașterea lui Dumnezeu, cunoașterea prin experiență a Binelui suprem este una din temele predilecte ale teologisirii Sfântului Vasile. Omului făcut după chipul lui Dumnezeu i-a fost dăruită libertatea și cunoașterea prin care el se distinge de toate celelalte făpturi, tinzând să ajungă la asemănarea cu Creatorul său, ca prin asemănare să îl cunoască

⁸¹¹ Sieben, p. 302; Pruche, p. 510.

⁸¹² Pruche, p. 508.

⁸¹³ Pruche, p. 298.

⁸¹⁴ PG 29, 284B, Fecioru, p. 223.

⁸¹⁵ Courtonne II, p. 156.

⁸¹⁶ Courtonne III, p. 143.

⁸¹⁷ Courtonne III, p. 184.

pe Cel asemenea.⁸¹⁸ Cunoașterea nu este simpla înțelegere rațională a adevărilor de credință, cât mai ales experiența lor,⁸¹⁹ ce duce la viața fericită de comuniune a omului cu Dumnezeu: “De multe feluri este cunoașterea... Cunoașterea celui Care ne-a creat, înțelegerea minunilor lui și paza poruncilor și intimitatea, familiaritatea cu El”⁸²⁰.

Scopul primordial al omului este de a-L cunoaște pe Dumnezeu și pentru aceasta el a fost creat: “Aceasta este înălțimea omului, aceasta este slava și măreția lui, a cunoaște cu adevărat pe Cel Mare și a se uni cu El și de a căuta slava cea care vine de la Domnul slavei.”⁸²¹

Cunoașterea este pentru Sfântul Vasile cel Mare un termen generic ce indică imperativul unui întreg efort de apropiere a omului de Dumnezeu, de angajare a sa într-un dialog plin de iubire cu Ziditorul a toate. Idololatria este îndepărtarea omului de această stare fericită prin înșelăciunea demonilor: “Ne este dat nouă discernământul minții pentru a cunoaște adevărul. Dumnezeu nostru este însuși Adevărul. Astfel, mai întâi de toate mintea trebuie să-L cunoască pe Dumnezeu nostru, dar a-L cunoaște doar în măsura în care o măreție infinită poate fi cuprinsă de ceea ce este cel mai mic...”⁸²² Însă dacă mintea este tulburată de demoni ea se închină la idoli sau se va întoarce spre orice altă formă de impietate. Dacă însă se va dărui pe sine ajutorului Sfântului Duh, va descoperi adevărul și va cunoaște pe Dumnezeu. Va cunoaște, după cum spune Apostolul, în parte: după viața aceasta, în chip desăvârșit...⁸²³

⁸¹⁸ *Omilia la Psalmul 48*, PG 29, 449C: “A suflat deci în fața lui, aceasta înseamnă că a pus în om o parte din harul Lui, pentru ca cel asemenea să cunoască pe Cel asemenea”: Ενεφύσησε γὰρ εἰς τὸ πρόσωπον: τουτέστι, μοῖράν τινα τῆς ἰδίας χάριτος ἐναπέθετο τῷ ἀνθρώπῳ, ἵνα τῷ ὁμοίῳ ἐπιγινώσκη τὸ ὅμοιον. Fecioru, p. 319.

⁸¹⁹ “A cunoaște pe Dumnezeu înseamnă a împlini poruncile Lui” o spune Sfântul Vasile cel Mare în *Omilia la mucenicul Mamant*. PG 31, 597A: Τοῦτο γινώσις Θεοῦ, τήρησις ἐντολῶν Θεοῦ. Fecioru, p. 587.

⁸²⁰ *Scrisoarea 235,3*: Ἀλλὰ πολλαχῶς ἡ γινώσις, ὡς ἔφαμεν. Ἡ τε γὰρ τοῦ κτίσαντος ἡμᾶς σύνεσις καὶ ἡ τῶν θαυμασίων αὐτοῦ κατανόησις καὶ ἡ τήρησις τῶν ἐντολῶν καὶ ἡ οἰκείωσις ἡ πρὸς αὐτόν. Courtonne III, p. 46.

⁸²¹ *Despre smerenie* PG, 31, 529BC: Τοῦτο ὕψος ἀνθρώπου, τοῦτο δόξα καὶ μεγαλειότης, ἀληθῶς γινῶναι τὸ μέγα, καὶ τούτῳ προσφύεσθαι, καὶ δόξαν τὴν παρὰ τοῦ Κυρίου τῆς δόξης ἐπιζητεῖν. Fecioru, p. 545-546.

⁸²² *Scrisoarea 233, 2*: Δέδοται ἡμῖν τὸ τοῦ νοῦ κριτήριον εἰς τὴν τῆς ἀληθείας σύνεσιν. Ἔστι δὲ ἡ αὐτοαλήθεια ὁ Θεὸς ἡμῶν. Ὡστε προηγούμενόν ἐστι τῷ νῷ τὸν Θεὸν ἡμῶν ἐπιγινώσκειν: ἐπιγινώσκειν δὲ οὕτως ὡς δυνατόν γνωρίζεσθαι τὸν ἀπειρομεγέθη ὑπὸ τοῦ μικροτάτου. Courtonne III, p. 40.

⁸²³ *Scrisoarea 233,2*: Εἰ μὲν βεβλαμμένος ἐστὶν ὑπὸ δαιμόνων ὁ νοῦς, εἰδωλολατρήσει ἢ πρὸς ἄλλο τι εἶδος ἀσεβείας παρατραπήσεται. Εἰ δὲ τῇ τοῦ Πνεύματος ἑαυτὸν ἐπιδέδωκε βοηθείᾳ, τὴν ἀλήθειαν γνωρίσει καὶ Θεὸν ἐπιγινώσεται. Ἐπιγινώσεται δέ, ὡς ὁ Ἀπόστολος εἶπεν, ἐκ μέρους: ἐν δὲ τῇ μετὰ ταῦτα ζωῇ, τελεώτερον. Courtonne III, p. 41.

Cunoașterea este adorare, este experiență nemijlocită a Adevărului suprem, este fericirea omului aflat în apropierea și intimitatea cu Dumnezeu: “De vreme ce Dumnezeu este Creatorul lumii întregi, iar noi suntem o parte a lumii, Dumnezeu este și Creatorul nostru. Credința urmează acestei înțelegeri, iar adorarea urmează unei astfel de credințe”⁸²⁴ “Și că Dumnezeu se va face cunoscut prin jertfa de împăcare înseamnă că El se va arăta celor care îi slujesc Lui. Și cuvântul că Dumnezeu i-a cunoscut pe cei ce sunt ai Lui înseamnă că Domnul i-a primit pe ei în intimitatea Lui.”⁸²⁵

Cunoașterea lui Dumnezeu ca prim imperativ al existenței omului este o trăsătură specifică a teologisirii Sfântului Vasile cel Mare. Semnificativă este în acest sens și accentuarea importanței temei cunoașterii în textul euharistic bizantin un alt argument decisiv în favoarea paternității vasiliene a acestui formular euhologic. Primul motiv de mulțumire menționat în această anafora euharistică este dăruirea cunoașterii adevărului, aducerea din nou a omului la intimitatea cu Dumnezeu pierdută prin în păcat: “căci Tu ne-ai dăruit”, pentru ca mai, în rugăciunea teologică, ca o primă urmare a întrupării Mântuitorului și premisa tuturor darurilor dăruite de Dumnezeu omului să fie menționată aducerea omului la cunoașterea adevăratului Dumnezeu și eliberarea din rătăcirea necunoaștinței și a închinării la idoli.

IX.

Äg:

dăruindu-ne nașterea din nou
din apă și din Duh și
ne-a făcut
pe noi Sieși popor ales

sfințindu-ne pe noi cu
Sfântul Duh. Cel Care
a iubit pe ai Săi

Byz:

agonisindu-ne pe noi Sieși popor ales,
preoție împărăteasca, neam sfânt. Și
curățindu-ne prin apă și sfințindu-ne cu
Sfântul Duh,

⁸²⁴ *Scrisoarea 235, 1:* Επειδὴ γὰρ παντὸς μὲν τοῦ κόσμου δημιουργὸς ὁ Θεός, μέρος δὲ κόσμου ἡμεῖς, καὶ ἡμῶν ἄρα δημιουργὸς ὁ Θεός. Ταύτη τῇ γνώσει ἡ πίστις ἀκολουθεῖ καὶ τοιαύτη πίστει ἡ προσκύνησις. Courtonne III, p. 45.

⁸²⁵ *Scrisoarea 235, 3:* Καὶ τὸ γνωσθῆσθαι τὸν Θεὸν ἀπὸ τοῦ ἱλαστηρίου τουτέστιν ἐμφανισθῆσθαι τοῖς λατρεύουσι. Καὶ τὸ "Ἐγὼ Κύριος τοὺς ὄντας αὐτοῦ" τουτέστιν ἐδέξατο αὐτοὺς διὰ τῶν ἀγαθῶν ἔργων εἰς τὴν πρὸς αὐτὸν οἰκείωσιν. Courtonne III, 48.

în lumea aceasta,

χαρισάμενος ἡμῖν τὴν ἄνωθεν	κτησάμενος ἡμᾶς ἑαυτῷ λαὸν
ἀναγέννησιν »ἐκ ὕδατος καὶ	περιούσιον, βασίλειον ἱεράτευμα,
πνεύματος«, καὶ ἐποίησεν	ἔθνος ἅγιον, καὶ
ἡμᾶς »ἑαυτῷ λαὸν περιούσιον«	καθαρίσας ἡμᾶς ἐν ὕδατι
ἡγίασεν ἡμᾶς τῷ πνεύματι	καὶ ἀγιάσας τῷ Πνεύματι τῷ ἁγίῳ
τῷ ἁγίῳ. ὃς ἡγάπησεν	
»τοὺς ἰδίους τοὺς ἐν	
τῷ κόσμῳ« τούτῳ,	

Paragraful acesta descrie concentrat lucrarea sfințitoare a lui Hristos prin Sfântul Duh în Biserică, ce este rezumată în trei idei principale:

1. Prin jertfa mântuitoare s-a dăruit omului nașterea de sus din apă și din Duh;
2. Baia Sfântului Botez arată pe creștini a fi noul popor ales
3. Sfântului Duh îi revine lucrarea de curățire și sfințire a credincioșilor în Biserică.

Tematica aceasta pe care textele euharistice o conțin este specifică teologisirii Sfântului Vasile cel Mare și apare admirabil expusă în tratatul *Despre Sfântul Duh* și în Omilia Despre Sfântul Botez.

Semnificativ este însă faptul că în acest fragment textul bizantin se arată a fi mai scurt decât cel egiptean, căci nu menționează nici prima idee și nici adaosul: “Cel Care a iubit pe ai Săi în lumea aceasta” [ὃς ἡγάπησεν τοὺς ἰδίους τοὺς ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ] din **Äg** II, 229 considerat de Engberding a fi original, ceea ce arată că revizuirea textului egiptean nu a fost un simplu proces de îmbogățire a unei anaforale euharistice, ci a fost mai curând un impresionant efort de reformulare a ideilor ei de bază, ce a făcut ca unele expresii să fie cu totul eliminate pentru a face loc unei noi exprimări mult mai sobre și teologic mai elaborate. În acest sens poate fi remarcată îmbogățirea simplei amintiri a noului popor ales din **Äg** prin citarea literală în **Byz** a versetului biblic din I Petru 2, 9.

Expresia: “dăruindu-ne nașterea din nou din apă și din Duh” din textul egiptean a fost considerată de Engberding a fi un adaos târziu făcut acestui formular

euhologic, dată fiind lipsa lui din **Byz**.⁸²⁶ Ea nu însă este nimic altceva decât o transcriere a versetului biblic din Ioan 3, 5 ce își datorează prezența în **Äg** cu certitudine intervenției Sfântului Vasile cel Mare,⁸²⁷ căci asocierea apei cu lucrarea Sfântului Duh este o temă predilectă a scrisului Sfântului Vasile cel Mare, fiindu-i consacrat întreg pasajul 35 din capitolului 15 al tratatului *Despre Sfântul Duh*:

“Domnul Cel Ce rânduiește viețile noastre ne-a lăsat legământul Botezului ce cuprinde tipul morții și al vieții: chipul morții îl împlinește apa, iar arvuna vieții este dăruită de Sfântul Duh... Apa, pe de o parte, oferă chipul morții, primind trupul ca într-un mormânt; pe de altă parte, Sfântul Duh infuzează puterea de viață dătătoare, înnoind [ridicând] sufletele noastre din moartea păcatului spre viața avută la început. Aceasta înseamnă a fi născut din apă și din Duh: moartea se petrece prin apă, iar viața noastră e dăruită [lucrată] prin Sfântul Duh.”⁸²⁸

De asemenea, propoziția izolată: “Cel Care a iubit pe ai Săi în lumea aceasta” [ὁς ἡγάπησεν τοὺς ἰδίους τοὺς ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ] din **Äg** II, 229, este și ea o inserare în textul euharistic a versetului biblic din Ioan 13,1 ce cu mare probabilitate se datorează unei prime prelucrări făcute de Sfântului Vasile acestui text euharistic. Nenumărate sunt pasajele din scrierile marelui ierarh care vorbesc despre dialogul de iubire dintre Dumnezeu și om.⁸²⁹

Însă nu doar la nivel tematic, ci și lexical paternitatea vasiliană atât a textului egiptean, cât și a celui bizantin poate fi demonstrată. Astfel, participiul χαρισάμενος din **Äg** apare menționat de 11 ori amintit în scrierile Sfântului Vasile cel Mare,⁸³⁰ iar verbul κτάομαι [a dobândi, a agonisi] menționat în **Byz** este după cum a ținut să

⁸²⁶ H. Engberding, *Das eucharistische Hochgebet*, p. 20.

⁸²⁷ Expresia din **Äg** II, 221-223: “dăruindu-ne nouă nașterea din nou din apă și din Duh...” după cum a fost indicat în capitolul precedent are un corespondent fidel în Rugăciunea aducerii înaintea Liturghiei bizantine ce aparține Sfântului Vasile cel Mare și care amintește de: “Cel care ne-ai dăruit nouă descoperirea tainelor cerești” [ὁ χαρισάμενος ἡμῖν οὐρανίων μυστηρίων ἀποκάλυψιν].

⁸²⁸ Pruche, p. 368; Sieben, p. 176: Τούτου χάριν ὁ τὴν ζωὴν ἡμῶν οἰκονομῶν Κύριος τὴν τοῦ βαπτίσματος ἡμῖν ἔθετο διαθήκην, θανάτου τύπον καὶ ζωῆς περιέχουσαν: τὴν μὲν τοῦ θανάτου εἰκόνα τοῦ ὕδατος ἐκπληροῦντος, τὸν δὲ τῆς ζωῆς ἄρραβῶνα παρεχομένου τοῦ Πνεύματος... τὸ μὲν ὕδωρ, τοῦ θανάτου τὴν εἰκόνα παρέχει, ὥσπερ ἐν ταφῇ τὸ σῶμα παραδεχόμενον: τὸ δὲ Πνεῦμα τὴν ζωοποιὸν ἐνίησι δύναμιν, ἀπὸ τῆς κατὰ τὴν ἁμαρτίαν νεκρότητος εἰς τὴν ἐξ ἀρχῆς ζωὴν τὰς ψυχὰς ἡμῶν ἀνακαινίζον. Τοῦτο οὖν ἐστὶ τὸ ἄνωθεν γεννηθῆναι ἐξ ὕδατος καὶ Πνεύματος: ὡς τῆς μὲν νεκρώσεως ἐν τῷ ὕδατι τελουμένης: τῆς δὲ ζωῆς ἡμῶν ἐνεργουμένης διὰ τοῦ Πνεύματος.

⁸²⁹ A se vedea: *Ascetice* PG 31,1200, 1276; *Regulile morale* PG 31,813, 869; *Despre Botez*, PG 31,1520, 1525

⁸³⁰ Iată doar câteva exemple: *Omilia la Psalmul 32*, PG 29, 341B, *Fecioru*, p. 256; *Omilia despre invidie* PG 31, 373, *La mucenicul Mamant* PG 31,600, în *Ascetice* PG 31,917, în exorcismele atribuite Sfântului Vasile cel Mare PG 31,1684

indice B. Capelle în studiul său o constantă a scrisului marelui ierarh capadocian. Frecvența cu care sunt menționate aceste verbe arată ca și în alte cazuri predilecția pentru un anumit fel de exprimare și caracterizează un anumit mod de gândire ce poate fi recunoscut și în textele euharistice ce poartă numele marelui sfânt ierarh.

X.

Äg:

S-a dat
pe Sine preț de răscumpărare
morții ce împărățea peste noi,
sub care eram ținuți,
fiind vânduți sub păcatele noastre.

»ἔδωκεν

ἑαυτὸν ἀντίλυτρον « τῷ
βασιλεύοντι ἡμῶν θανάτῳ,
ὅφ' ἡμεῖς κατειχόμεθα «
πεπραμένοι ὑπὸ τῆς ἁμαρτίας
ἡμῶν.

Byz:

S-a dat pe Sine schimb morții,
întru care eram ținuți,
fiind vânduți sub păcat.

ἔδωκεν ἑαυτὸν ἀντάλλαγμα

τῷ θανάτῳ

ἐν ᾧ κατειχόμεθα

πεπραμένοι ὑπὸ τῆς ἁμαρτίας

Și în acest fragment textul egiptean se arată a fi mai amplu decât cel bizantin, fiind alcătuit dintr-o combinație originală a trei pasaje scripturistice și anume din:

I Tim 2, 6: “Care s-a dat pe Sine preț de răscumpărare pentru toți...”

[ὁ δὸς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων].

Rom 5, 14: “ci a împărățit moartea de la Adam până la Moise și peste cei ce nu păcătuiseră...”

[ἀλλὰ ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος ἀπὸ Ἀδὰμ μέχρι

Μωϋσέως καὶ ἐπὶ τοὺς μὴ ἁμαρτήσαντας]

Rom 7, 6: “Dar acum ne-am desfăcut de lege, murind aceleia (morții) în care eram ținuți robi...”

[νυνὶ δὲ κατηργήθημεν ἀπὸ τοῦ νόμου, ἀποθανόντες ἐν ᾧ (θάνατῳ) κατειχόμεθα]

Înlocuirea substantivului ἀντίλυτρον din **Äg** cu ἀντάλλαγμα în **Byz** este pentru B. Capelle indiciul unei ușoare preferințe a Sfântului Vasile cel Mare pentru acest termen din urmă, ce apare menționat de două ori în comentariul la psalmul 48 la versetul 7 și 13. De asemenea, pentru liturgistul belgian, schimbarea prepoziției ὑπό cu ἐν ca determinant al pronumelui relativ ce este asociat verbului κατειχόμεθα este definită drept o *rectificare doctrinară* importantă: “Datoria noastră lui Dumnezeu trebuia să o plătim, și nu morții sub care ne aflăm încă... De aceea, printr-un gest magistral revizorul modifică totul, nefăcând altceva decât suprimând expresia βασιλεύοντι ἡμῶν și înlocuind prepoziția ὑφ’ ᾧ cu ἐν ᾧ. Exemplu remarcabil pentru fermitatea sa doctrinară și profunda sa cunoaștere a Scripturii”.⁸³¹

Capelle se grăbește însă în a concluziona și în a califica această modificare drept una dogmatică, și ridicând astfel semne de întrebare asupra paternității vasiliene a formularului euhologic egiptean.

În acest fragment însă nu poate fi vorba de o vreo eroare doctrinară ce a fost modificată odată cu revizuirea făcută textului egiptean, ci mai curând de o reformulare în **Byz** a ideii de bază din **Äg** în sensul unei abstractizări și sintetizări a ei. **Äg** personalizează moartea ca una ce împărățește peste umanitate, ținând-o captivă, iar eliberarea omului din această robie cerea un preț de răscumpărare pe care Mântuitorul Însuși l-a plătit, adică a gustat moartea în Trupul Său, pentru ca omul să fie eliberat de legăturile ei. Textul bizantin exprimă această idee într-o manieră mult mai sobră și concisă: Fiul lui Dumnezeu S-a dat pe Sine *schimb* morții, cu alte cuvinte El a murit de bună voie în schimbul celor care trebuiau să moară fără de voia lor. În mod vizibil, în ambele texte euharistice accentul nu cade pe *plătirea* unui preț de răscumpărare, ci pe faptul că Însuși Fiul lui Dumnezeu întrupat a desființat robia morții prin patima lui de viață dătătoare. În esență și în acest fragment pot fi remarcate aceleași caracteristici fundamentale ale celor două texte euharistice: imagini plastice și stil kerigmatic în **Äg** și elaborare teologică și sobrietate în expunere în **Byz**.

Ideea centrală a acestui fragment este specifică gândirii Sfântului Vasile cel Mare, fiind admirabil expusă într-un pasaj din *Omilia către cei ce ne hulesc pe noi că spunem trei dumnezei*, ce astfel prezintă în termeni antitetici opera de mântuire împlinită de Mântuitorul Iisus Hristos: “A murit de bună voie, pentru a ridica pe cei morți

⁸³¹ Capelle, *Les liturgies...*, p. 71.

fără de voie [din necesitate]. A luat moarte pe care nu a primit-o, pentru a-i face vii pe cei aflați sub [stăpânirea] morții. Neștiind moartea L-a înghițit: înghițindu-L, a cunoscut pe Cine a înghițit. A înghițit viață și a fost înghițită de ea. A înghițit pe unul împreună cu toți și a pierdut prin unul pe toți...⁸³²

Chestionând și în acest fragment corespondențele lexicale dintre cele două texte euharistice și scrierile Sfântului Vasile cel Mare merită a fi remarcată menționarea de două ori a expresiei: “în care eram ținuți” în tratatul Despre Botez:

Despre Botez, I, 13: “Căci când eram în trup, patimile păcatelor cele după lege lucrau în mădulele noastre, aducând rod morții; acum însă, am fost eliberați de sub lege, murind celui care ne ținea captivi, pentru a putea sluji noi în înnoirea duhului și nu în vechimea literei.”⁸³³

Exact același pasaj este reluat mai apoi în *Despre Botez* I, 18.⁸³⁴

Prin urmare, și în acest fragment sunt evidente corespondențele atât la nivel ideatic, cât și de limbaj între texte euharistice și operele Sfântului Vasile cel Mare, ce constituie argumente pentru stabilirea paternității lor vasilienne.

XI.

καὶ κατελθὼν

διὰ τοῦ σταυροῦ εἰς τὸν

ἄδην

și coborând

prin Cruce în

iad

καὶ κατελθὼν διὰ τοῦ σταυροῦ

εἰς τὸν ἄδην ἵνα πληρώσῃ

ἑαυτῷ τὰ πάντα ἔλυσεν τὰς

ὠδῖνας τοῦ θανάτου

Și pogorându-Se, prin Cruce, în iad, ca să

plinească toate ale Sale, a nimicit durerile

morții.

Acest fragment a fost catalogat de Capelle ca fiind fără nici o importanță și relevanță deosebită pentru stabilirea paternității celor două texte euharistice, însă și aici exprimarea simplă și concisă din **Ag** a fost adăugită în **Byz** prin inserarea unor expresii

⁸³² PG 31, 1496A: Ἀπέθανεν ἐκὼν, ἵνα τοὺς ἀκουσίως ἀποθανόντας ἐγείρῃ. Ἐπεδέξατο ὃν οὐκ ἐπεδέχετο θάνατον, ἵνα τοὺς ὑπὸ θανάτου ζωοποιήσῃ. Κατέπιεν ὁ θάνατος ἄγνοων: καταπιὼν ἔγνω ὃν κατέπιεν. Κατέπιε ζωὴν, κατεπόθη ὑπὸ ζωῆς. Κατέπιε τὸν ἕνα μετὰ πάντων, ἀπώλεσε διὰ τὸν ἕνα τοὺς πάντας. Ἦρπασεν ὡς λέων, συνεθλάσθη τοὺς ὀδόντας. Διὰ τοῦτο καὶ ὡς ἀσθενὴς καταφρονεῖται.

⁸³³ PG 31, 1545D, Ducatillon, p. 142: Ὅτε γάρ ἡμεν ἐν τῇ σαρκί, τὰ παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν τὰ διὰ τοῦ νόμου ἐνηργεῖτο ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν, εἰς τὸ καρποφορῆσαι τῷ θανάτῳ: νυνὶ δὲ κατηγορήθημεν ἀπὸ τοῦ νόμου, ἀποθανόντες ἐν ᾧ κατειχόμεθα, ὥστε δουλεύειν ἡμᾶς ἐν καινότητι πνεύματος, καὶ οὐ παλαιότητι γράμματος.

⁸³⁴ PG 31, 1557B, Ducatillon, p. 162.

din Fapte 2, 24 și Efes 4, 10 urmărindu-se astfel redarea într-o manieră teologic-elaborată a adevărului de credință ortodox referitor la coborârea Mântuitorului la iad. Fragmentul de față este însă și o bună dovadă a corespondențelor de gândire și de exprimare între cele două anafore și scrierile Sfântului Vasile. Iată cum descrie marele arhiepiscop din Cezareea Capadociei atotputernicia lui Dumnezeu ce se arată în infinita Sa chenoză ce a mers până la acceptarea morții de bună voie pentru eliberarea omului de sub tirania ei:

“Căci nici cerul și nici pământul și nici mărimea mărilor, nici viețuitoarele în apă și nici de pe uscat și nici plantele și nici stelele și nici aerul și nici anotimpurile și nici bogata armonie a toată creația nu arată atât de mult preaplinul puterii Sale, pe cât faptul de a fi putut Dumnezeu cel neîncăput fără de pătimire să fie cuprins [încercuit] de moarte pentru a ne dăruî nepătimirea prin patima Sa... Acesta l-a legat pe cel puternic, și i-a răpit lui vasele, adică pe noi, care eram folosiți spre orice lucru rău: și [Mântuitorul] ne-a făcut vase cinstite [folositoare] Stăpânului, pe noi cei gătiți spre orice lucru bun prin buna dispoziție [pregătirea] a voii noastre libere.”⁸³⁵

Remarcabilă este folosirea în **Byz** a expresiei sugestive: “durerile morții” care se dovedește a fi un termen predilect al scrisului Sfântului Vasile cel Mare fiindu-i dedicat un într-un întreg pasaj din *Omilia la psalmul 114* în care este explicat versetul 3 al acestui psalm: “«M-au cuprins durerile morții», afirmă psalmistul, «și primejdiile iadului m-au aflat.» La propriu vorbind, cuvântul «dureri» se referă la durerile nașterii, când pântecul mamei se lărgeste... Mută acum durerile acestea și la durerile morții, care cuprind pe om la despărțirea sufletului de trup. Profetul spune, deci, că n-a suferit puțin, ci că a încercat chiar durerile morții și că a ajuns la primejdia coborârii în iad.”⁸³⁶ Care sunt aceste suferințe le-a descris Sfântul Vasile referindu-se la versetul 1

⁸³⁵ Pruche, p. 310, Sieben, p. 122: Οὐ γὰρ τοσοῦτον οὐρανὸς καὶ γῆ καὶ τὰ μεγέθη τῶν πελαγῶν, καὶ τὰ ἐν ὕδασι διαιτώμενα καὶ τὰ χερσαῖα τῶν ζώων, καὶ τὰ φυτὰ καὶ ἀστέρες καὶ ἡ ἡρ καὶ ὥραι καὶ ἡ ποικίλη τοῦ παντός διακόσμησις τὸ ὑπερέχον τῆς ἰσχύος συνίστησιν, ὅσον τὸ δυνηθῆναι τὸν Θεὸν τὸν ἀχώρητον, ἀπαθῶς διὰ σαρκὸς συμπλακῆναι τῷ θανάτῳ, ἵνα ἡμῖν τῷ ἰδίῳ πάθει τὴν ἀπάθειαν χαρίσῃται. Κἂν λέγῃ δὲ ὁ ἀπόστολος ὅτι "Ἐν τούτοις πᾶσιν ὑπερνικῶμεν διὰ τοῦ ἀγαπήσαντος ἡμᾶς", οὐχὶ ταπεινὴν τινα ὑπηρεσίαν ἐκ τῆς τοιαύτης φωνῆς ὑποβάλλει, ἀλλὰ τὴν ἐν τῷ κράτει τῆς ἰσχύος ἐνεργουμένην βοήθειαν. Αὐτὸς γὰρ δῆσας τὸν ἰσχυρόν, διήρπασεν αὐτοῦ τὰ σκεύη, ἡμᾶς, οἷς εἰς πᾶσαν ἐνέργειαν πονηρὰν κατεκέχρητο: καὶ ἐποίησε σκεὺς εὐχρηστὰς τῷ Δεσπότῃ, τοὺς κατηρτισμένους εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἐκ τῆς ἐτοιμασίας τοῦ ἐφ' ἡμῖν. Expresia τοῦ ἐφ' ἡμῖν este o expresie a filosofiei clasice grecești fiind folosită de stoici pentru a defini libertatea omului. A se vedea: Pruche, p. 310, nota 1.

⁸³⁶ PG 29, 488AB: Περιέσχον γάρ με, φησὶν, ὠδίνες θανάτου, κίνδυνοι ἄδου εὐροσάν με. Κυρίως μὲν αἱ ὠδίνες ἐπὶ τῶν κατὰ τὰς κινήσεις ὀδυνῶν εἰσι τεταγμένοι.. Μετήνεγκε δὲ τὰς ὠδίνας καὶ ἐπὶ τοῦ θανάτου, τὰς περισταμένας τὸ ζῶον ἐν τῷ

al acestui psalm arătând că durerile morții, primejdiile iadului, necazul, chinul; acestea toate i s-au părut împăratului proroc David a fi vrednice de iubit pentru dragostea de Dumnezeu și pentru nădejdea gătită celor ce primesc să sufere pentru buna credință.⁸³⁷

XII.

Ăg:

a înviat din morți a treia zi

Byz:

Și înviind a treia zi și cale făcând oricărui trup la învierea cea din morți, că nu era cu putință a fi ținut sub stricăciune începătorul vieții, făcutu-S-a începătură celor adormiți, întâi-Născut din morți, ca să fie Însuși începătorul tuturor întru toate.

ἀνέστη

ἐκ νεκρῶν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ.

καὶ ἀναστὰς τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ

καὶ ὁδοποιήσας πάσῃ σαρκὶ

τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν

καθότι οὐκ ἦν δυνατόν

κρατεῖσθαι ὑπὸ τῆς φθορᾶς

τὸν ἀρχηγὸν τῆς ζωῆς ἐγένετο

ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων,

πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν

ἵνα ᾗ αὐτὸς τὰ πάντα ἐν

πᾶσιν πρωτεύων

În acest fragment textul bizantin este mai amplu decât cel egiptean, conținând o serie de expresii biblice armonios îmbinate prin care sunt descrise darurile Învierii Mântuitorului. Pentru a da suplețe și expresivitate expunerii între aceste pasaje scripturistice este inserat și participiul: “cale făcând” [ὁδοποιήσας], ce aparține în

μερισμῷ τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος. Οὐδὲν οὖν φησι μέτριον πεπονθέναι, ἀλλὰ μέχρι καὶ αὐτῶν πεπειρᾶσθαι τῶν ὀδίνων τοῦ θανάτου, καὶ εἰς κίνδυνον τῆς καταβάσεως τοῦ ᾧδου ἀφίχθαι. Fecioru, p. 341.

⁸³⁷ PG 29, 485A: Τίνα δέ ἐστι ταῦτα, μικρὸν ὕστερον διεξέρχεται, τὰς ὀδίνας τοῦ θανάτου, τοὺς κινδύνους τοῦ ᾧδου, τὴν θλίψιν, τὴν ὀδύνην, ἅπερ πάντα αὐτῷ ἀγαπητὰ διὰ τὴν πρὸς Θεὸν ἀγάπην, καὶ τὴν ἐλπίδα, τὴν ἀποκειμένην τοῖς τὰ ὑπὲρ τῆς εὐσεβείας πάθῃ καταδεχομένοις, ἐφαίνετο. Fecioru, p. 339.

mod cert revizorului acestui text euharistic, căci el amintește de expresia folosită în **Ăg** II, 215-216 “Cel Ce ne-ai arătat nouă căi de mântuire” [ὁπέδειξεν ἡμῖν ὁδούς σωτηρίας], ce a fost definită ca fiind specifică scrisului Sfântului Vasile cel Mare.⁸³⁸

Este de la sine înțeles că revizorul a putut folosi o astfel de expresie în textul euharistic bizantin ca unul ce o uzitase deja în îmbogățirea anaforalei egiptene. Expunerea din **Byz** este în acest fragment nu doar teologic-elaborată, dar este făcută în maniera expresivă specifică a textului egiptean. Acest fapt arată că cele două anaforele se aseamănă nu doar prin corespondența lor de idei și expresii, dar și prin stilul expunerii, ceea ce presupune că unul și același revizor le-a și prelucrat.⁸³⁹ În mod cert Sfântul Vasile cel Mare a fost cel care a imprimat ambelor texte euharistice această tendință de “iconizare verbală” ce poate fi observată atât în textul euharistic egiptean cât în cel bizantin și care constituie una din trăsăturile specifice ale gândirii marelui sfânt părinte. După cum a fost remarcat mai sus în analiza fragmentului VII al acestui text euharistic, în capitolul VIII al tratatului *Despre Sfântul Duh* este vizibilă preferința arhiepiscopului din Cezareea Capadociei pentru exprimarea adevărilor fundamentale de credință prin intermediul unor imagini plastice și expresive:

“...pe baza harului de multe feluri pe care prin bogăția bunătății Îl dăruiește conform infinit variatei înțelepciunii Sale celor care îl cer, [Sfânta Scriptură] Îl numește cu multe alte apelative: uneori Păstor, alteori Împărat, și iarăși Doctor și pe Același Mire, și Cale și Ușă și Izvor și Pâine și Secure și Piatră Îl numește. Aceste numiri nu prezintă firea, ci cum am spus, varietatea lucrării Sale pe care o dăruiește celor care au nevoie prin milostivirea de propria Sa creatură conform cu particularitatea nevoii fiecăruia.”⁸⁴⁰

De asemenea, alături de pasajele menționate mai sus, un alt argument în favoarea paternității vasiliene a textului bizantin poate fi invocat și apelativul: “Începătorul vieții” din Fapte 3, 15 folosit de trei ori în scrierile Sfântului Vasile cel Mare:

⁸³⁸ A se vedea mai sus analiza fragmentului VII.

⁸³⁹ În fragmentul de față este evident faptul că nu poate fi postulat un sens unilateral de evoluție al unui text euharistic, căci aici textul bizantin a preluat modul de expunerea plastică din **Ăg** adaptându-o la elevata lui exprimare teologic speculativă. Participiul “cale făcând” [ὁδοποιήσας] aparține revizorului și infirmă sensului unilateral al evoluției de la concret la abstract al **Byz** afirmat de Engberding.

⁸⁴⁰ Pruche, p. 304, Sieben, p. 120: Καὶ πάλιν μέντοι διὰ τὸ πολύτροπον τῆς εἰς ἡμᾶς χάριτος, ἦν διὰ τὸν πλοῦτον τῆς ἀγαθότητος κατὰ τὴν πολυποικίλον αὐτοῦ σοφίαν τοῖς δεομένοις παρέχεται, μυρίαὶ αὐτὸν ἐτέραις προσηγορίαις ἀποσημαίνει: ποτὲ μὲν ποιμένα λέγουσα, ποτὲ δὲ βασιλέα, καὶ πάλιν ἱατρόν, καὶ τὸν αὐτὸν νυμφίον, καὶ ὁδόν, καὶ θύραν, καὶ πηγὴν, καὶ ἄρτον, καὶ ἀξίνην, καὶ πέτραν. Ταῦτα γὰρ οὐ τὴν φύσιν παρίστησιν, ἀλλὰ, ὅπερ ἔφην, τὸ τῆς ἐνεργείας παντοδαπόν, ἦν ἐκ τῆς περὶ τὸ ἴδιον πλάσμα εὐσπλαγχνίας κατὰ τὸ τῆς χρείας ἰδίωμα τοῖς δεομένοις παρέχεται.

1. În *Omilia a VI-a la Hexaemeron*: “Dacă știm acestea, ne vom cunoaște pe noi înșine, vom cunoaște pe Dumnezeu, ne vom închina Creatorului, vom sluji Stăpânului, vom slăvi pe Tatăl, vom iubi pe Hrănitorul nostru, vom fi cucernici față de Binefăcătorul nostru, nu vom înceta de a ne închina Începătorului vieții noastre, și al celei de aici și al celei viitoare...”⁸⁴¹

2. În *Despre Sfântul Duh* 5, 7: “Pe drept cuvânt Apostolul a spus: «Pentru că de la El, prin El și spre El sunt toate». Din El își au existența după voința Tatălui [toate] cele ce există; Prin El își au toate durată și subzistența, pentru că toate le-a făcut și dăruiește cu abundență fiecărei creaturi ceea ce îi este necesar [existenței]. De aceea spre El toate caută [se întorc], privind cu o dorință nestăpânită și nespusă dragoste spre Începătorul și Dătătorul vieții...”⁸⁴²

3. În *Despre Sfântul Duh* 28,70: “Îl invocăm ca pe Începător al vieții și Îl disprețuim ca pe un împreună rob. Cu Tatăl și cu Fiul L-am primit și îl necinstim ca pe o parte a creaturii.”⁸⁴³

XIII.

Äg:

și înălțându-Se la ceruri

a șezut

de-a dreapta Ta, a Părintelui,

hotărând ziua răsplătirii

în care se va arăta

ca să judece lumea cu dreptate și

să răsplătească

fiecăruia după faptele sale.

Byz:

Și suindu-Se la ceruri

a șezut

de-a dreapta slavei întru înălțime.

Care iarăși va să vină ca să răsplătească

fiecăruia după faptele sale.

⁸⁴¹ PG 29, 120A: 48' Εὰν ταῦτα μάθωμεν, ἑαυτοὺς ἐπιγινώσκμεθα, Θεὸν γνωρίσωμεν, τὸν κτίσαντα προσκυνήσωμεν, τῷ Δεσπότη δουλεύσωμεν, τὸν Πατέρα δοξάσωμεν, τὸν τροφέα ἡμῶν ἀγαπήσωμεν, τὸν εὐεργέτην αἰδεσθησόμεθα, τὸν ἀρχηγὸν τῆς ζωῆς ἡμῶν τῆς παρουσίας καὶ τῆς μελλούσης προσκυνούντες οὐκ ἀπολήξομεν. Fecioru, p. 132.

⁸⁴² Sieben, p. 92-94, Pruche, p. 275-276: “Ὅθεν οἰκείως ἐπήγαγεν ὁ ἀπόστολος τό: “Ἐξ αὐτοῦ καὶ δι’ αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα.” Ἐξ αὐτοῦ γὰρ τοῖς οὖσιν ἡ αἰτία τοῦ εἶναι κατὰ τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ καὶ Πατὴρ γίνεται. Δι’ αὐτοῦ τοῖς πᾶσιν ἡ διαμονὴ καὶ ἡ σύστασις: τοῦ κτίσαντος τὰ πάντα καὶ τὰ πρὸς σωτηρίαν ἐκάστῳ τῶν γενομένων ἐπιμετροῦντος. Διὸ δὴ καὶ εἰς αὐτὸν ἐπέστραπται τὰ σύμπαντα, ἀσχέτῳ τινὶ πόθῳ καὶ ἀρρήτῳ στοργῇ πρὸς τὸν ἀρχηγὸν τῆς ζωῆς καὶ χορηγὸν ἀποβλέποντα.

⁸⁴³ Sieben, p. 290, Pruche, p. 496: “Ὡς ἀρχηγὸν τῆς ζωῆς ἐπικαλούμεθα: καὶ ὡς ὁμοδούλου καταφρονοῦμεν. Μετὰ Πατρός καὶ Υἱοῦ παρελάβομεν: καὶ ὡς μέρος τῆς κτίσεως ἀτιμάζομεν.

καὶ ἀνελθὼν εἰς οὐρανούς	καὶ ἀνελθὼν εἰς τοὺς οὐρανούς
ἐκάθισεν ἐκ δεξιῶν σου,	ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς
τοῦ πατρὸς,	μεγαλυσύνης ἐν ὑψηλοῖς
ὁρίσας ἡμέραν	ὅς καὶ ἥξει
ἀνταποδόσεως, καθ' ἣν ἐπιφανεῖ	
κρῖναι τὴν οἰκουμένην ἐν	
δικαιοσύνῃ καὶ ἀποδοῦναι	ἀποδοῦναι
»ἐκάστω κατὰ τὰ ἔργα	ἐκάστω κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ·
αὐτοῦ«	

Înălțarea la cer și cea de a doua venire este redată în aproximativ aceeași termenii în cele două versiuni ale anaforalei Sfântului Vasile cel Mare. Textul bizantin este aici mai concis și mai sobru, căci scurta propoziție: “a șezut de-a dreapta Ta, a Părintelui” din **Ăg** este reformulată în **Byz** fără a mai menționa vreo formă personală de adresare: “a șezut de-a dreapta slavei întru înălțime”. De asemenea, este remarcabil faptul că textul egiptean conține în II, 256-259 comparativ cu **Byz** o inserție cu un pronunțat caracter teologic: “hotărând ziua răsplătirii în care se va arăta ca să judece lumea cu dreptate”. Prin urmare, ambele formulare euhologice se arată a fi fost preluate iar raportarea acestor adaosuri la scrierile Sfântului Vasile cel Mare sunt în măsură de a stabili și la nivelul acestui fragment paternitatea vasiliană a celor două texte euharistice.

Astfel, propoziția: “a șezut de-a dreapta slavei întru înălțime” [ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλυσύνης ἐν ὑψηλοῖς] din textul bizantin este în mod vizibil o preluare și adaptare a versetului biblic din Evrei 1,3, care este menționat de Sfântul Vasile cel Mare de două în capitolul 6,15 a tratatului *Despre Sfântul Duh*:

“Trec cu vederea cercetarea nepriceperii de a stabili un loc Celui Netrupesc și întreb ce va putea potoli războiul împotriva Scripturii și împotrivirea lor atât de nerușinată când citesc: «Șezi de-a dreapta mea» și «A șezut la dreapta măririi lui Dumnezeu»”⁸⁴⁴

⁸⁴⁴ Pruche 292; 296, Sieben, p. 106: Ἰνα δὲ τῆς ἀμαθείας τὸν ἔλεγχον σιωπήσω, τόπον ἐπὶ τῶν ἀσωμάτων ἀφορίζόντων, τί τὴν πρὸς τὰς Γραφὰς μάχην καὶ ἐναντίωσιν αὐτῶν οὕτως ἀναίσχυντον οὖσαν παραμυθήσεται, τό: "Κάθου ἐκ δεξιῶν μου", καὶ τό: "Ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλοσύνης τοῦ Θεοῦ".

“Ce să mai spunem? Ce răspuns drept vom da la înfricoșătoarea și obșteasca judecată a întregii făpturi dacă, de vreme ce Domnul a promis cu siguranță că va veni în slava Tatălui, și de vreme ce Ștefan L-a văzut pe «Isus stând de-a dreapta lui Dumnezeu», iar Pavel a mărturisit în Duhul Sfânt despre Hristos că «este de-a dreapta lui Dumnezeu» și a Tatălui zicând: «Șezi de-a dreapta mea» și de vreme ce Sfântul Duh mărturisește că a șezut de-a dreapta slavei lui Dumnezeu....?”⁸⁴⁵

La rândul lui, textul egiptean se distinge prin adaosul său teologic: “hotărând ziua răsplătirii în care se va arăta ca să judece lumea cu dreptate” care nu este amintit în întregimea lui în scrierile Sfântului Vasile, ci doar expresiile lui componente pot regăsite separat în operele marelui ierarh. Sintagma: “ziua răsplătirii” este un termen predilect al scrisului Sfântului Vasile cel Mare, fiind folosit nu mai puțin de 23 de ori în operele acestuia. Iată doar câteva exemple:

1. În *Scrisoarea 52*, 1: “Însă a adăugat că a găsit la voi calomnii nepotrivite [lipsite de cuvioșie] împotriva noastră și acestea sunt de acelea ce ar putea fi spuse de cei care nu se așteaptă a da răspuns Judecătorului și pentru un cuvânt deșert în ziua răsplătirii Lui celei drepte.”⁸⁴⁶

2. În *Scrisoarea 97*, 1, 42. Courtonne I, p. 211

3. În *Scrisoarea 146*, 1; Courtonne II, p. 68

4. În *Scrisoarea 197*, 2; Courtonne II, p. 152

5. În *Scrisoarea 217*, 84. Courtonne III, p. 31.

De asemenea, și propoziția finală: “ca să judece lumea cu dreptate” apare menționată în operele Sfântului Vasile cel Mare și anume în tratatul *Despre Sfântul Duh* în capitolul 13, 29: “...știa că îngerii vor sta în preajma Judecătorului când va veni în slava Tatălui să judece lumea cu dreptate.”⁸⁴⁷

Aceste câteva exemple indică predilecția Sfântului Vasile cel Mare pentru expresiile folosite în anafora euharistică bizantină dar și în cea egipteană și în acest

⁸⁴⁵ Pruche, p. 296, Sieben, p. 110: Τί γάρ καὶ φήσομεν; τίνα ἔχομεν δικαίαν ἀπολογία ἐπὶ τοῦ φοβεροῦ καὶ κοινοῦ τῆς κτίσεως πάσης δικαστηρίου, εἰ τοῦ Κυρίου σαφῶς ἐπαγγελλομένου ἤξειν ἐν τῇ δόξῃ τοῦ Πατρὸς, καὶ Στεφάνου θεασαμένου "Ἰησοῦν ἐστῶτα ἐκ δεξιῶν τοῦ Θεοῦ", καὶ Παύλου ἐν Πνεύματι διαμαρτυρομένου περὶ Χριστοῦ, ὅτι "ἐστὶν ἐν δεξιᾷ τοῦ Θεοῦ", καὶ τοῦ Πατρὸς λέγοντος: "Κάθου ἐκ δεξιῶν μου", καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος μαρτυροῦντος ὅτι ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλοσύνης τοῦ Θεοῦ.;

⁸⁴⁶ Courtonne I, p. 134: Προσεπετίθει δὲ ὅτι καὶ διαβολὰς εὖρε παρ' ὑμῖν καθ' ἡμῶν ἀνοσίας καὶ τοιαύτας οἷας εἵποιεν ἂν οἱ μὴ ἐκδεχόμενοι καὶ περὶ ἄργου ῥήματος δώσειν λόγον τῷ Κριτῇ ἐν ἡμέρᾳ τῆς ἀνταποδόσεως αὐτοῦ τῆς δικαίας.

⁸⁴⁷ Sieben, p. 158 Pruche, p. 350: οἶδε γὰρ ὅτι συμπάρεσσονται ἄγγελοι τῷ κριτῇ, ὅταν ἔλθῃ ἐν τῇ δόξῃ τοῦ Πατρὸς κρίναι τὴν οἰκουμένην ἐν δικαιοσύνῃ.

fel făcând posibilă și la nivelul acestui fragment demonstrarea paternității lor vasilene. Ultima propoziție a acestui fragment: “ca să răsplătească fiecăruia după faptele sale”, comună celor două texte euharistice, este și ea un argument al paternității vasilene a ambelor formulare euhologice, întrucât apare des menționată în scrierile marelui ierarh:

1. În *Scrisoarea 46,5*: “Descrie-mi în gândul tău ultima distrugere a vieții universale atunci când va veni Fiul lui Dumnezeu în slava Lui, împreună cu îngerii Lui; «Va veni și nu va tăcea» (Ps. 49, 3) când va veni să judece vii și morți și să răsplătească fiecăruia după faptele lui; când trâmbița aceea va da un mare și înfricoșător sunet și va scula pe cei adormiți din veci și vor merge cei care au făcut cele bune spre învierea vieții, iar cei care au făcut cele rele spre învierea osândeii.”⁸⁴⁸

2. În *Omilia la psalmul 33*: “Când cineva își amintește de cuvintele: Iată Domnul și răsplata Lui (Isaia 40,10) de faptul va da fiecăruia după fapta lui și se gândește la faptele lui rele se teme de pedeapsă și tremură de amenințări.”⁸⁴⁹

3. În *Prolog la Ascetice, Despre credință*: “și a treia zi a înviat din morți, după Scripturi și S-a arătat sfinților săi Ucenici și celorlalți, după cum este scris: S-a urcat la ceruri și a șezut de-a dreapta Tatălui de unde va veni la sfârșitul veacului acesta înviind pe toți și răsplătind fiecăruia după faptele lui.”⁸⁵⁰

XIV.

Ăg:

Și ne-a lăsat nouă
această mare taină
a dreptei credinței

Byz:

Și ne-a lăsat nouă, aduceri aminte de
patima Sa cea mântuitoare, Acestea pe
care le-am pus înainte, după poruncile Lui.

⁸⁴⁸ Courtonne I, p. 123: Διάγραφόν μοι τῇ διανοίᾳ τὴν τελευταίαν τοῦ κοινοῦ βίου καταστροφὴν, ὅταν ἔλθῃ ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ μετὰ τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ, "Ἦξει γὰρ καὶ οὐ παρασιωπήσεται": ὅταν ἔλθῃ κρίναι ζῶντας καὶ νεκροὺς καὶ ἀποδοῦναι ἐκάστῳ κατὰ τὴν πράξιν αὐτοῦ: ὅταν ἡ σάλπιγξ ἐκείνη, μέγα τι καὶ φοβερὸν ἤχησας, τοὺς ἀπ' αἰῶνος ἐξυπνίσει καθεύδοντας, καὶ ἐκπορεύσονται οἱ τὰ ἀγαθὰ ποιήσαντες εἰς ἀνάστασιν ζωῆς, οἱ δὲ τὰ φαῦλα πράξαντες εἰς ἀνάστασιν κρίσεως.

⁸⁴⁹ PG 29, 348A: "Ὅταν γὰρ ἐνθυμηθῇ τὸ, Ἰδοὺ Κύριος καὶ ὁ μισθὸς αὐτοῦ, ἀποδοῦναι ἐκάστῳ ὡς τὸ ἔργον αὐτοῦ, καὶ λογίσῃται ἑαυτοῦ τὰ πονηρὰ ἔργα, φοβεῖται μὲν τὴν κόλασιν καὶ ὑποπτῇσιν τοῖς ἀπειλουμένοις. Fecioru, p. 259.

⁸⁵⁰ PG 31, 685A; καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἐγεθῆεις ἐκ νεκρῶν, κατὰ τὰς Γραφάς, ὡφθῇ τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ μαθηταῖς, καὶ τοῖς λοιποῖς, ὡς γέγραπται: ἀνέβη τε εἰς οὐρανούς καὶ κάθηται ἐν δεξιᾷ τοῦ Πατρὸς: ὅθεν ἔρχεται ἐπὶ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος τούτου ἀναστήσας πάντας, καὶ ἀποδοῦναι ἐκάστῳ κατὰ τὴν πράξιν αὐτοῦ. Iorgu Ivan, p. 92

κατέλιπε δὲ ἡμῖν τοῦτο
τὸ μέγα τῆς εὐσεβείας
μυστήριον

κατέλιπεν δὲ ἡμῖν ὑπομνήματα
τοῦ σωτηρίου αὐτοῦ πάθους
ταῦτα ἃ προτεθείκαμεν
κατὰ τὰς αὐτοῦ ἐντολάς·

Întreaga expunere a etapelor economiei mântuirii culminează în acest fragment cu menționarea Euharistiei creștine, actul cultic instituit de Mântuitorul Însuși pentru a putea fi actualizată neîncetat prin Sfântul Duh în Biserică întreaga Sa operă de mântuire. Ideea aceasta centrală a adevărului de credință ortodox este prezentată în mod distinct în cele două anaforale euharistice.

Chiar dacă verbul din debut: “ne-a lăsat” [κατέλιπε] este comun ambelor texte euhologice, obiectul lui diferă în **Äg** față de **Byz**. Textul egiptean definește celebrarea euharistică prin termenul general: “această mare taină a drepte credințe” [τοῦτο τὸ μέγα τῆς εὐσεβείας μυστήριον], pe când cel bizantin este mult mai precis, și, făcând uz de realismul liturgic implicit contextului unei sinaxe euharistice, prezintă Liturghia a fi anamneza actelor economiei mântuirii ce culminează în însăși actul aducerii înainte a darurilor pâine și vin și în transformarea lor în Trupul și Sângele Mântuitorului, după porunca Domnului de la Cina cea de Taină.

B. Capelle afirmă că Sfântul Vasile a eliminat din textul egiptean expresia biblică din I Tim 3,16⁸⁵¹ ca fiind una mult prea generală și inadecvată pentru a defini Euharistia creștină, căci “taina drepte credințe” este pentru marele sfânt părinte termenul care desemnează întreg misterul Bisericii, așa cum apare menționat în scrisoarea 265, 2.⁸⁵² În opinia sa, Sfântul Vasile cel Mare revizuiind textul egiptean ar fi introdus o exprimare mult mai precisă și mai concretă în măsură să exprime realismul Sfintei Liturghiei: Mântuitorul a lăsat Bisericii “aduceri aminte de patima Sa

⁸⁵¹ “Și cu adevărat, mare este taina drepte credințe” [καὶ ὁμολογουμένως μέγα ἐστὶν τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον].

⁸⁵² Courtonne III, 129: “Marea taină a pietății nu este un subiect luat în răs atunci când episcopii sunt văzuți mergând fără popor și fără clerici...?” [Ὁὐχὶ γελᾶται τὸ μέγα τῆς εὐσεβείας μυστήριον ὡς ἄνευ λαοῦ καὶ κλήρου ἐπισκόπων περιερχομένων...].

cea mântuitoare”, arătate în sensul cel mai concret în darurile de pâine și vin, care sunt aduse înainte spre a fi sfințite după porunca lui de la Cina cea de taină.⁸⁵³

Merită însă remarcat faptul rămas nesesizat de Capelle, că în scrisoarea mai sus amintită Sfântul Vasile cel Mare vorbește de “marea taină a drepte credințe”, pe când în textul egiptean este menționată “*această* taină a drepte credințe”, făcându-se în mod vizibil aluzie la Sfânta Liturghie ce este văzută ca actul cultic prin excelență care exprimă și prin care se experiază adevărul de credință în sânul pleromei eclesiale.

Însă ambele expresii prin care se încearcă o definirea a Cinei euharistice, atât cea din **Äg**, cât și cea folosită în **Byz** sunt cunoscute și familiare scrisului Sfântului Vasile cel Mare.

După cum în *Scrisoarea* 265, 2 marele sfânt părinte amintește de: “taina drepte credințe” încercând astfel să definească ființa tainică și nevăzută a Bisericii, tot la fel, misterul negrăit al venirii și locuirii lui Dumnezeu printre oameni, este descris în scrisoarea 261, 1 ca fiind “harul Tainei celei mari”:

“Ne-ați scris că sunt la voi câțiva care tăgăduiesc atât cât le este cu putință mântuitoarea economie a Domnului nostru Iisus Hristos, respingând harul Tainei celei mari, care a fost trecută sub tăcere [ne-rostită] din veacuri, care însă s-a descoperit în vremurile potrivite, atunci când Domnul Iisus, trecând prin toate etapele grijii Sale față de neamul omenesc mai presus de toate ne-a dăruit [însăși] locuirea [Lui] apropiată de noi.”⁸⁵⁴

În același sens, în tratatul *Despre Sfântul Duh* 14, 33 prin termenul generic: “taina cea mare a mântuirii” [τὸ μέγα τῆς σωτηρίας ἡμῶν μυστήριον] la care se asociază ca și în textul euharistic egiptean substantivul: “pietate” [εὐσεβεία] este definită totalitatea adevărilor de credință ale Bisericii:

“În mod cert, acesta este un semn al unei inimi cu totul tinere și a unui copil care cu adevărat are nevoie de lapte, de a nu cunoaște *taina cea mare a mântuirii*, căci

⁸⁵³ B. Capelle, *Les liturgies...*, p. 72.

⁸⁵⁴ Εγγράφετε δὲ εἶναί τινας παρ’ ὑμῖν τοὺς λύοντας τὴν σωτήριον οἰκονομίαν τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅσον τὸ ἐπ’ αὐτοῖς, ἀθετοῦντας τοῦ μεγάλου μυστηρίου τὴν χάριν, τοῦ σεσιγημένου μὲν ἀπὸ τῶν αἰώνων, φανερωθέντος δὲ καιροῖς ἰδιοῖς, ὅτε ὁ Κύριος πάντα διεξελθὼν τὰ εἰς ἐπιμέλειαν ἦκοντα τοῦ γένους τῶν ἀνθρώπων ἐπὶ πᾶσι τὴν οἰκείαν ἐχαρίσατο ἡμῖν ἐπιδομίαν.

suntem duși prin cele ușor de atins mai întâi și potrivite nouă la cunoaștere, ajungând la desăvârșire prin asceza în *pietate*.⁸⁵⁵

Atașarea pronumelui demonstrativ “această” la expresia “taina drepte credințe” aduce însă în **Ăg** o particularizare a semnificației Tainei mari a Bisericii: “*această* taină a drepte credințe” este însăși Sfânta Liturghie, Taina prin excelență a venirii și locuirii lui Dumnezeu printre oameni. Sinaxa euharistică este astfel definită printr-un termen sintetic menit să exprime adâncimea și unicitatea tainei experienței Adevărului în Ortodoxie. Doar în ambianța Bisericii El poate fi cunoscut și trăit iar cunoașterea și experiența lui definesc granițele Bisericii. Orice abatere de la adevărul de credință păstrat în tradiția nescrisă și transmis nealterat din generație în generație aduce cu sine și o ruptură și o separare de viața liturgică a Bisericii.

Pasajul clasic în care Sfântul Vasile cel Mare indică legătura indisolubilă existentă dintre practica liturgică și adevărul de credință păstrat în tradiția nescrisă a Bisericii este cel din capitolul 27, 66 al scrierii *Despre Sfântul Duh*:

„Cuvintele epiclezei [rostit] la sfințirea pâinii [Sfintei] Euharistii și a potirului binecuvântării, cine dintre sfinți ne-a lăsat-o în scris? Căci noi nu ne mulțumim doar cu acelea pe care Apostolul sau Evanghelia le amintește, ci rostim și înainte și după și alte cuvinte, pe care le-am primit din tradiția nescrisă, ca având mare putere [însemnătate] la [săvârșirea] Tainei.”⁸⁵⁶

Prezența Cuvântului lui Dumnezeu în Sfânta Liturghie prin venirea Sfântului Duh face ca prin toate actele cultice să fie Adevărul să fie împărtășit Bisericii, iar experiența lui să ducă la mărturisirea adevăratei credințe. De aici și inspirata definire a Liturghiei ca fiind “*această* taină a drepte credințe”, iar inserarea ei în **Ăg** vorbește de la sine despre paternitatea vasiliană a acestui formular.

⁸⁵⁵ *De Spiritu Sancto* 14, 33: 33 *Ηπου νηπίας φρενὸς παντελῶς τοῦτο, καὶ παιδὸς τινος ὡς ἀληθῶς γάλακτος δεομένου, ἀγνοεῖν τὸ μέγα τῆς σωτηρίας ἡμῶν μυστήριον, ὅτι κατὰ τὸν εἰσαγωγικὸν τῆς διδασκαλίας τρόπον, ἐν τῇ κατὰ τὴν εὐσέβειαν γυμνασίᾳ πρὸς τὴν τελείωσιν ἐναγόμενοι, τοῖς εὐληπτοτέροις πρῶτον καὶ συμμέτροις ἡμῖν κατὰ τὴν γνῶσιν ἐστοιχειώθημεν. Sieben, p. 169-170; Pruche, p. 362.

⁸⁵⁶ *De Spiritu Sancto* 27, 66, 15-21: Τὰ τῆς ἐπικλήσεως ῥήματα ἐπὶ τῇ ἀναδείξει τοῦ ἄρτου τῆς Εὐχαριστίας καὶ τοῦ ποτηρίου τῆς εὐλογίας, τίς τῶν ἁγίων ἐγγράφως ἡμῖν καταλέλοιπεν; Οὐ γὰρ δὴ τοῦτοις ἀκούμεθα, ὧν ὁ ἀπόστολος ἢ τὸ εὐαγγέλιον ἐπεμνήσθη, ἀλλὰ καὶ προλέγομεν καὶ ἐπιλέγομεν ἕτερα, ὡς μεγάλην ἔχοντα πρὸς τὸ μυστήριον τὴν ἰσχύν, ἐκ τῆς ἀγράφου διδασκαλίας παραλαβόντες. Sieben, p. 274, Cornițescu, p. 79.

Și în ceea ce privește textul bizantin expresia întrebuițată pentru a caracteriza Sinaxa euharistică Sfânta Liturghie este întru totul “vasiliană”,⁸⁵⁷ în condițiile în care substantivul: “aducere aminte” [τὸ ὑπόμνημα] poate fi găsit de 11 ori în operele Sfântului Vasile cel Mare, în scrieri precum: *Regulile Mari*⁸⁵⁸, *Omiliile la Hexaemeron*,⁸⁵⁹ *Despre Sfântul Duh* 27, 66,⁸⁶⁰ *Omilia la Sfânta Muceniță Iulita*⁸⁶¹ iar expresia: “patima Sa cea mântuitoare” [τοῦ σωτηρίου αὐτοῦ πάθος] apare menționată de trei ori în operele marelui ierarh, și anume de două ori în tratatul *Despre Sfântul Duh*⁸⁶² și o dată în *Omilia despre post*⁸⁶³.

Toate acestea arată că cele două expresii sunt termeni predilecți ai scrisului Sfântului Vasile cel Mare, și constituie un alt argument important pentru paternitatea vasiliană a textului bizantin.

XV.

Ăg:

Că vrând să se dea pe Sine spre moarte

pentru viața lumii

Μέλλων γὰρ παραδοῦναι ἑαυτὸν εἰς

Byz:

Că vrând să meargă la cea de voie și
pururea pomenită și de viață făcătoare
moarte a Sa în noaptea întru care S-a dat
pe Sine însuși pentru viața lumii

μέλλων γὰρ ἐξιέναι ἐπὶ

⁸⁵⁷ A se vedea: B. Caplle, *Les liturgies...*, p. 72.

⁸⁵⁸ PG 32, 972C

⁸⁵⁹ PG 29,77C: “...de pe pământ și din văzduh și din cer și din apă și din noapte și din zi și din toate cele văzute să luăm limpezi aduceri aminte despre Binefăcătorul [nostru]” Fecioru, p. 109. [Τὰ γὰρ ὁράτα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασι νοοῦμενα καθορᾶται, ἢ τε αἰδῖος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης, ὥστε καὶ ἐν γῇ, καὶ ἐν ἕρῃ, καὶ ἐν οὐρανῷ, καὶ ἐν ὕδατι, καὶ ἐν νυκτὶ, καὶ ἐν ἡμέρᾳ, καὶ ἐν πάσι τοῖς ὁρωμένοις ἐναργῆ λαμβάνειν ἡμᾶς τοῦ ἐνεργέτου τὰ ὑπομνήματα.].

⁸⁶⁰ *Despre Sfântul Duh* 27,66, Pruche, p. 486; Sieben, p. 280: “Și toată Cincizecimea este aducere aminte de învierea pe care o așteptăm în veșnicie” [Καὶ πάσα δὲ ἡ πεντηκοστὴ τῆς ἐν τῷ αἰῶνι προσδοκωμένης ἀναστάσεως ἐστὶν ὑπόμνημα].

⁸⁶¹ Omilie la Sf Muceniță Iulita, PG 31, 237A: “V-am vestit ziua aceasta, pentru că pomenire se face de marea luptă...” [Περιγγείλαμεν γὰρ ὑμῖν τὴν ἡμέραν ταύτην, ὥς ὑπόμνημα ἔχουσιν τῆς μεγάλης ἀθλήσεως], Fecioru, p. 386.

⁸⁶² *Despre Sfântul Duh* 14,31 Pruche, p. 357; Sieben, p. 165: “Și șarpele pus pe lemn este preînchipuire a patimii care a fost pe cruce împlinită.” [καὶ ὁ ἐπὶ σημείου κεείμενος ὄφης, τοῦ σωτηρίου πάθος τοῦ διὰ τοῦ σταυροῦ τελεσθέντος]; *Despre Sfântul Duh* 30, 77, Pruche, p. 525; Sieben, p. 317: “Alții dintre dușmanii patimii mântuitoare au luat cărma și au naufragiat de la credință”.

⁸⁶³ PG 31,252C: “Acum aducerea aminte de patima mântuitoare, iar în veacul viitor, răsplătirea celor adevărate nouă...” [νῦν μὲν τῆς ἀναμνήσεως τοῦ σωτηρίου πάθος, ἐν δὲ τῷ μέλλοντι αἰῶνι τῆς ἀνταποδόσεως τῶν βεβιωμένων ἡμῖν].

θάνατον

τὸν ἐκούσιον καὶ ἀοίδιμον

καὶ ζωοποιὸν αὐτοῦ θάνατον

ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς

ἐν τῇ νυκτὶ ἧ παρεδίδου ἑαυτὸν

ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς

Acest pasaj ce introduce cuvintele de instituire coincide în linii mari în **Ag** și **Byz**, atât doar că textul bizantin este mai amplu și insistă mai mult asupra inapreciabilei valori a morții Mântuitorului, introducând în acest sens trei adjective sugestive: “de bună voie”, “pururea pomenită” și “de viață făcătoare”. Dintre toate aceste trei determinări, de o deosebită importanță este cea de a doua, căci prin ea se exprimă în mod unic strânsă legătură dintre moartea Fiului lui Dumnezeu și celebrarea cultică prin care sunt actualizate toate actele economiei mântuirii. La o chestionare a operelor Sfântului Vasile, acest termen se arată a fi unul predilect al scrisului marelui ierarh capadocian. Astfel, în Omilia despre mulțumire⁸⁶⁴ Iov este prezentat ca un model de virtute cu aceste cuvinte: “El nu s-a plâns nu și- rupt părul, nici nu s-a lamentat, ci a pronunțat o mulțumire vrednică de a fi pururi pomenită: «Domnul a dat, Domnul a luat. Fie numele Domnului binecuvântat».”

În scrisorile de consolare (*Scrisorile* 4 și 5)⁸⁶⁵ scrise prietenului său Nectarie și soției sale la moartea unicului lor copil Sfântul Vasile cel Mare se adresează soțului amintindu-i de exemplul lui Iov de “cuvântul lui mare și vrednic pururi de a fi pomenit”, iar soției îi prezintă ca model de răbdare în suferințe pe mama celor șapte Macabei, care și-a încurajat fiii să rămână neclintiți în credință și de aceea a și fost învrednicită de Dumnezeu de a fi “pururi pomenită între oameni”. Folosirea acestui pasaj din cartea a doua a Macabeilor este deosebit de sugestivă, pentru că tot în această scriere a Sfintei Scripturi ea se vorbește de “moartea vrednic pururi de a fi pomenită” a fiului mai mare. Capelle opinează că aceasta este expresia biblică pe care Sfântul Vasile cel Mare ar fi preluat-o și inserat-o în textul euharistic bizantin.⁸⁶⁶

⁸⁶⁴ PG 31, 232B.

⁸⁶⁵ Courtonne I, p. 18 și 20.

⁸⁶⁶ B. Capelle, *Les liturgies...*, p. 72.

3.3 Concluzii

1. Rugăciunea hristologică este secțiunea cea mai complexă a anaforalei euharistice atribuite Sfântului Vasile cel Mare în toate cele patru versiuni ale ei. Textul euharistic enumeră toate “minunile” săvârșite de Dumnezeu noului Său popor ales: Jertfa crucii, Învierea, Înălțarea, a doua venire, nu doar ca pe o simplă mulțumire (“euharistie”) adusă pentru împlinirea lor, ci mai ales ca pe o garanție și un gaj al actualizării acestei opere de mântuire în sânul pleromei eclesiale.

2. Ca și în cazul Rugăciunii teologice, analiza comparată a celor patru versiuni ale anaforalei Sfântului Vasile cel Mare a confirmat ipoteza lui Engberding despre evoluția textului euharistic de la simplu la complex. Astfel, ceea ce **Äg** exprimă concis și kerigmatic, arhetipul **Ω** amplifică și nuanțează. Procesul de revizuire a textului euharistic egiptean nu a constatat doar în adăugiri dogmatice îmbrăcate în limbaj biblic, ci și în excizii care au permis introducerea unor pasaje noi cu pronunțat caracter teologic care poartă amprenta gândirii Sfântului Vasile cel Mare.

3. Analiza comparată a evidențiat faptul că textul egiptean a păstrat cel mai bine urme ale textului euharistic originar din Cezareea Capadociei pe care s-au grefat elemente specifice ale tradiției cultive locale. În pofida sobrietății și simplității kerigmatice a expunerii **Äg**, conține totuși și indicii ale unei prelucrări teologice ulterioare, confirmate și de corespondențele ce au putut fi stabilite cu anafora lui Nestorie și cu Rugăciunea proscomidiei a Sfântului Vasile cel Mare din **Byz** și cu cea a sărutării din **Äg** pusă sub numele aceluiasi mare sfânt părinte.

Deosebit de important este faptul că textul Liturghiei lui Nestorie, o compilație făcută din unele formulare euhologice cunoscute și folosite la Constantinopol la începutul secolului VI, expune în aceeași termeni iconomia mântuirii ca și **Äg**, folosind însă expresii ce nu apar în textul celorlalte versiuni ale anaforalei Sfântului Vasile cel Mare, ceea ce duce la concluzia că arhetipul **Ω** folosit în redactarea anaforalei lui Nestorie era distinct de cel care a dat naștere versiunilor **Arm**, **Syr** și **Byz**. Aceasta este o dovadă certă a existenței în secolul VI la Constantinopol a cel puțin două recenzii făcute de marele sfânt părinte anaforalei din Cezareea Capadociei. În acest caz, textul egiptean **Äg** reprezintă o primă încercare de îmbogățire a textului euharistic aflat în uz în metropola în care Sfântul Vasile cel Mare a păstorit, iar

arhetipul **Ω** din care au provenit textul versiunii armene, siriene și bizantine nu este altceva decât o lărgire și extindere cu noi texte biblice a primei prelucrări făcute.

4. Arhetipul **Ω** se distinge de textul egiptean nu doar prin adăugirile teologice îmbrăcate în limbaj biblic, ci și prin stilizarea expunerii, prin evitarea de repetiții, și prin impecabila simetrie a narațiunii. Diferențele dintre cele trei versiuni ale acestui arhetip se datorează influențelor tradiției locale în care acestea au fost folosite.

5. În demonstrarea paternității vasiliene a tuturor celor patru texte euharistice au fost evidențiate atât corespondențele lor tematice, cât și cele lexicale cu scrierile marelui ierarh din Cezareea Capadociei. Ideile principale ale Rugăciunii hristologice se regăsesc cu aceleași accente în anumite pasaje ale scrierilor Sfântului Vasile cel Mare, uneori ajungându-se la identitate lexicală. Folosirea frecventă a textelor biblice, modul ingenios de combinare a lor în intenția de a exprima nuanțat adevărul de credință, personalizarea narațiunii, stilul elevat al expunerii în care verbele principale joacă un rol definitoriu în crearea de antiteze, toate sunt caracteristici ale scrisului Sfântului Vasile cel Mare ce pot fi regăsite în textele euharistice ce poartă numele său. Textul egiptean, în pofida simplității și sobrietății sale, poartă urme ale unei prime prelucrări datorate marelui părinte capadocian, fapt ce poate fi demonstrat prin identitatea de expresie pe care o conține acest formular euhologic cu textul Rugăciunii proscomidiei din **Byz** și cu cea a sărutării din **Äg**, ambele pusă sub numele aceluiași mare sfânt părinte.

TABELA III
TEXTUL COMPARAT AL NARAȚIUNII CUVINTELOR DE
INSTITUIRE

	Textul egiptean (Doresse-Lanne)	Textul versiunii egiptene (Äg)	Textul versiunii siriene Syr	Textul versiunii armene Arm	Textul versiunii bizantine Byz	
1	Ne-a lăsat nouă	Ne-a lăsat nouă	Și ne-a lăsat nouă	Și ne-a lăsat nouă	Ne-a lăsat nouă	1
2	această mare	această mare				2
3	taină a dreptei credințe.	taină a dreptei credințe.				3
4			aducere aminte de patima Sa	aducerea aminte	aduceri aminte de patima Sa cea	4
5			mântuitoare,	de Patimile Sale mântuitoare,	mântuitoare,	5
6			acestea pe care le-am pus înainte	acestea ce au fost puse înainte	acestea pe care le-am pus înainte,	6
7			după porunca Lui.		după poruncile Lui.	7
8	Că vrând	Că vrând	Căci atunci când	Căci, atunci când de bună voie	Că vrând	8
9			a fost să meargă	S-a dus spre moarte,	să meargă	9
10			spre cea de bună voie		la cea de bunăvoie	10
11					și pururea pomenită	11
12			și mântuitoare cruce		și de viață făcătoare	12
13					moarte a Sa,	13
14	să Se dea pe Sine	să Se dea pe Sine	în noaptea în care a fost trădat	în noaptea în care S-a dat	în noaptea întru care S-a dat	14
15	morții			pe Sine morții	pe Sine însuși	15
16	pentru viața lumii	pentru viața lumii,	pentru viața și mântuirea lumii,	pentru viața și mântuirea	pentru viața lumii,	16
17				tuturor fapturilor,		17
18				I-a chemat la Sine pe ucenici; când		18
19	a luat pâine	a luat pâine	luând pâine	a luat pâinea	luând pâine	19
20		cu sfintele	în sfintele	în sfintele,	în sfintele	20
21			nepătatele	nepătatele,		21
22		și preacuratele și	preacuratele,	preacuratele,	și preacuratele	22
23		fericitele				23
24			fără prihană			24
25				preaputernicele		25
26		mâinile Sale	mâinile Sale,	Sale mâini	Sale mâini,	26
27		și privind		și Ți-a arătat-o Ție,	arătând-o Ție,	27
28		spre înălțimea cerului,				28
29		către Tine,				29
30		Părintele Lui și Dumnezeuul nostru		Părinte și Dumnezeuule,	lui Dumnezeu-Tatăl,	30
31		și Dumnezeuul tuturor,				31
32		mulțumind,	a mulțumit		mulțumind,	32
33	binecuvântând,	binecuvântând,	a binecuvântat	a binecuvântat-o,	binecuvântând,	33
34	sfințind,	sfințind,	a sfințit	a mulțumit,	sfințind și	34
35	frângând	frângând	a frânt	a frânt-o și	frângând,	35
36	a dat	a dat	și a dat	a dat-o	a dat	36
37	Sfinților	Sfinților		aleșilor și adunaților	Sfinților	37

38	Săi Ucenici	Săi Ucenici	Ucenicilor Săi	Săi Ucenici	Săi Ucenici	38
39	și Apostoli	și Apostoli	și Sfinților Apostoli	și Apostoli	și Apostoli,	39
40	zicând:	zicând:	zicând:	zicând:	zicând :	40
41	Luați,	Luați,	Luați,	Luați,	Luați,	41
42	mâncați	mâncați	mâncați	mâncați	mâncați,	42
43	din acesta toți,	din acesta toți,	din ea,	din ea toți,		43
44	acesta este Trupul Meu,	acesta este Trupul Meu,	acesta este Trupul Meu,	acesta este Trupul Meu	acesta este Trupul Meu,	44
45	Care pentru voi	Care pentru voi	Care pentru voi	Care pentru voi		45
46	și pentru mulți	și pentru mulți	și pentru mulți	și pentru mulți		46
47		se frânge	se frânge și	se frânge	Care se frânge pentru voi	47
48	se împarte	și se împarte	este împărțit	se împarte		48
49			spre ștergerea greșelilor,	spre ștergerea		49
50	spre iertarea păcatelor.	spre iertarea păcatelor.	spre iertarea păcatelor	și iertarea păcatelor.	spre iertarea păcatelor.	50
51			și spre viața de veci.			51
52	Aceasta să o faceți	Aceasta să o faceți				52
53	întru pomenirea Mea.	întru pomenirea Mea.				53
54	La fel și	La fel și	Asemenea și	De asemenea, când după cină	Asemenea și	54
55	paharul	paharul	paharul,	a luat paharul	paharul,	55
56			din rodul viței	cu rodul viței,	din roda viței	56
57	după cină,	după cină,	după ce au cinat			57
58			l-a luat și		luând,	58
59	amestecând	amestecând	l-a amestecat		amestecând,	59
60	vinul și	vinul și				60
61	apa,	apa,	cu apă			61
62		mulțumind,	a mulțumit,	l-a binecuvântat,	mulțumind,	62
63	binecuvântând,	binecuvântând,	a binecuvântat,	a mulțumit și	binecuvântând și	63
64	sfințind,	sfințind,	a sfințit,		sfințind:	64
65	mulțumind					65
66		gustând,	a gustat	l-a dat		66
67	le-a dat iarăși	le-a dat iarăși	și l-a împărțit	aleșilor și adunaților		67
68	lor	lor	între Ucenicii Săi	Săi Ucenici și	A dat Sfinților Săi Ucenici	68
69			și Sfinții Apostoli	Apostoli	și Apostoli,	69
70	zicând:	zicând:	zicând:	zicând:	zicând:	70
71	Luați	Luați	Luați	Luați,		71
72	beți din acesta toți,	și beți din acesta toți:	și beți din acesta toți,	beți din el,	Beți dintru acesta toți,	72
73	acesta este Sângele Meu	Acesta este Sângele Meu	acesta este Sângele Meu	acesta este Sângele Meu	acesta este Sângele Meu	73
74			al Noului Legământ,	al legii celei noi		74
75	Care pentru voi	Care pentru voi	Care pentru voi	care pentru voi	Care pentru voi	75
76	și pentru mulți	și pentru mulți	și pentru mulți		și pentru mulți	76
77	se varsă	se varsă	se varsă	s-a vărsat	se varsă	77

78			și se împarte			78
79			spre ștergerea greșelilor	spre ștergerea și		79
80	spre iertarea păcatelor.	spre iertarea păcatelor.	și iertarea păcatelor	iertarea păcatelor.	spre iertarea păcatelor.	80
81			și spre viața de veci.			81
82				Și din nou, pecetluind porunca Sa	Aceasta să faceți întru pomenirea	82
83				cea neschimbabilă, El a spus:	Mea,	83
84				Acesta este Trupul		84
85				și Sângele Meu.		85
86	Aceasta să o faceți	Aceasta să o faceți		Aceasta să o faceți		86
87	întru pomenirea Mea.	întru pomenirea Mea.		întru pomenirea Mea.		87
88	Căci ori de câte ori	Căci ori de câte ori	Căci ori de câte ori	Ori de câte ori	căci ori de câte ori	88
89	veți mânca	veți mânca	Veți face aceasta,	mâncați	veți mânca	89
90	pâinea aceasta	pâinea aceasta		din această pâine	pâinea aceasta	90
91	și veți bea	și veți bea		și beți	și veți bea	91
92	paharul acesta,	paharul acesta,		din acest pahar,	paharul acesta,	92
93	moartea Mea	moartea Mea	Veți vesti	moartea mea vestiți	moartea Mea veți vesti,	93
94	veți vesti,	veți vesti,	moartea Mea			94
95		și Învierea și	Și veți pomeni îngroparea și			95
96		Înălțarea Mea	Învierea Mea		Învierea Mea	96
97		veți mărturisi			veți mărturisi.	97
98	până când voi veni.	până când voi veni.	până voi veni.	până ce voi veni.		98

4. CUVINTELE DE INSTITUIRE

Narațiunea cuvintelor de instituire este elementul pe care se fundamentează toate actele cultice ale Sfintei Liturghii. Ea conține nucleul originar al Sinaxei euharistice așa cum a fost ea săvârșită de Mântuitorul la Cina cea de Taină și mai apoi de Sfinții Apostoli și urmașii acestora. Din acest nucleu originar au crescut și s-au dezvoltat toate Liturghiile cunoscute până în prezent.⁸⁶⁷

Cercetările biblice și liturgice din ultimele decenii au demonstrat pe baza analizei referatelor biblice din I. Cor. 11, 23-25 (probabil cel mai vechi dintre ele datat fiind în jurul anului 53 d.Hr), Mc. 14, 22-25; Mt. 26, 15-20; Lc. 22, 15-20, că la Cina cea de Taină, instituind Euharistia, Hristos a împlinit un rit iudaic preexistent, sacramentalizând obiceiul iudaic străvechi al meselor festive familiale și comunitare, conferindu-i însă o semnificație și realitate complet nouă.⁸⁶⁸

În descrierea făcută Cinei celei de Taină Sfinții Evangheliști prezintă cele șapte acte săvârșite de Mântuitorul ca alcătuind un tot unitar, căci El: (I) a luat (II) a binecuvântat (III) a frânt și (IV) a dat, zicând: *“Luați mâncați, acesta este Trupul Meu”* (Mt 26, 26-27), iar mai apoi, (V) a luat paharul, (VI) a mulțumit și (VII) l-a dat ucenicilor Săi zicând: *“Beți dintru acesta toți, acesta este Sângele meu, al Legii celei noi, care pentru mulți se varsă spre iertarea păcatelor”* (Mt 26, 28; Mc 14, 24; Lc 22, 19; I Cor 11, 25). Toate aceste acte și cuvinte au fost preluate de tradiția liturgică primară și transpuse în practică în patru mari acte cultice: (I) aducerea pâinii și a vinului, (II) binecuvântarea, adică sfințirea lor, (III) frângerea pâinii și (IV) împărtășirea credincioșilor.⁸⁶⁹

Actele săvârșite și cuvintele rostite de Mântuitorul s-au păstrat în Tradiția vie a Bisericii, fiind modelul după care s-au săvârșit primele Liturghii creștine, pentru ca abia

⁸⁶⁷ Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, *Liturgica specială, manual pentru Institutele teologice*, București, 1980, p. 174.

⁸⁶⁸ Pr. Prof. Dr. Petre Vintilescu, *Încercări de istorie a Liturghiei Liturghia creștină în primele trei veacuri*, București, 1930, p. 18.

⁸⁶⁹ Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, *Liturgica...*, p. 175; Gregory Dix, *The Shape of Liturgy*, London, 1945, p. 48-49.

mai târziu, începând cu mijlocul secolului I, ele să fie așternute în scris de Sfinții Evangheliști. Descrierea instituirii Sf. Euharistii din Noul Testament are un pronunțat caracter liturgic și ea a devenit normativă mai apoi și a influențat narațiunea cuvintelor de instituire din toate textele euharistice de mai târziu.⁸⁷⁰

Cuvintele de instituire apar în acea secțiune a anaforalei euharistice în care după modelul euhologic al binecuvântării după cină (birkat ha-mazon) putea fi inserat un embolism narativ festal. Louis Ligier a arătat că această narațiune a fost introdusă fie în contextul mulțumirii pentru întreaga iconomie a mântuirii, fie în secțiunea finală de cerere, adică în dipticele de mai târziu, ceea ce justifică și pozițiile diferite pe care ea le poate avea în textele euhologice cunoscute până în prezent.⁸⁷¹

Păstrate în tradiția orală a Bisericii cuvintele de instituire au fost folosite dintru început în cult, chiar dacă prima menționare explicită a lor într-o anafora euharistică poate fi întâlnită abia în prima jumătate a secolului al III-lea în Tradiția apostolică a Sfântului Ipolit Romanul. Referiri însă la uzul lor liturgic și catehetic pot fi găsite în operele unor părinți bisericești precum Origen,⁸⁷² Eusebiu al Cezareii⁸⁷³ și Sfântului Vasile cel Mare.⁸⁷⁴

Secțiunea din anaforalele euharistice atribuite marelui părinte capadocian care menționează aceste cuvinte ale Mântuitorului rostite la Cina cea de taină este una complexă, căci nici unul din aceste texte cultice nu reproduce fidel pasajele biblice, ci conține elemente preluate din toate relatările scripturistice, la care a fost adăugat și material euhologic nou.

⁸⁷⁰ J. Jeremias, *Die Abendsmahlworte Jesu*, Göttingen, 1967, p. 100-102.

⁸⁷¹ Louis Ligier, *Autour du sacrifice eucharistique. Anaphores orientales et anamnese juive de Kippur*, Nouvelle revue théologique 82 (1960), p. 40-55; Idem, *Anaphores orientales et prières juives*, Proche-Orient chrétien 13 (1963), p. 3-20; Idem, *De la Cène de Jesus a l'anaphore de l'Eglise*, La Maison-Dieu 87 (1966), p. 7-49; Idem, *De la Cène du Seigneur a l'Eucharistie*, Assemblées du Seigneur 1 (1968), p. 19-57.

⁸⁷² Omilia la prorocul Ieremia 12,2 la E. Klostermann (ed.), *Origenes Werke* (=Die griechischen christlichen Schriftsteller 6), Leipzig, 1901, p. 87.

⁸⁷³ *Demonstratio evangelica*, 8,1 la I.A. Heikel (ed.), *Eusebius Werke* (=Die griechischen christlichen Schriftsteller 23), Leipzig, 1913, p. 366.

⁸⁷⁴ Despre Botez 1,3,2, PG 31, 1576AB.

Analizând narațiunea cuvintelor de instituire din 76 de anafore euharistice, Paul Cagin a ajuns la concluzia că au existat trei etape în dezvoltarea acestei importante secțiuni a canonului euharistic.⁸⁷⁵

1. Într-o primă etapă, narațiunea cuvintelor de instituire folosită în anafora a cunoscut o diversitate și o amplificare datorită oralității cultului. Așternerea ei în scris în textul inspirat al Scripturii a dus la o uniformizare și precizare a conținutului ei.

2. Într-o a doua etapă, în anaforele euharistice apar relatări biblice combinate ale cuvintelor de instituire pentru a da naștere unei forme armonioase de expunere. Cagin a văzut acest lucru ca un proces paralel producerii *Diatessaron*-ului lui Tatian.

3. Într-o ultimă etapă a fost adăugat și materialului ne-biblic.

Cagin ar fi putut să adauge încă o etapă în plus, între cea de-a doua și a treia de mai sus, și anume tendința de a corecta o formă armonizată pentru a o face să coincidă cu una sau mai multe din relatările biblice.⁸⁷⁶

După 16 ani de la apariția operei lui Cagin, Fritz Hamm a publicat un vast studiu în care a aprofundat istoria textului cuvintelor de instituire.⁸⁷⁷ Autorul s-a ocupat de liturgiile din Alexandria, Ierusalim, Capadocia, Constantinopol și Roma, și chiar dacă metoda lui de aranjare a textului este mai puțin clară decât a lui Cagin, totuși în analiza sa el a atras atenția asupra gradului de complexitate a textului cuvintelor de instituire și a ajuns la aceeași concluzie ca și Cagin, demonstrând că redactarea cea mai apropiată de textul Scripturii nu este cea mai veche, ci, dimpotrivă, este rezultatul unui proces de uniformizare.⁸⁷⁸

⁸⁷⁵ P. Cagin, *L'euchologe latine étudiée dans la tradition de ses formules et de ses formulaires. L'eucharistie, canon primitif de la messe ou formulaire essentiel et premier de toutes les liturgies* (=Scriptorium Solesmense II), Paris, p. 246.

⁸⁷⁶ F.W. Fenwick, *The Anaphoras of St. Basil and St. James: An Investigation into their Common Origin* (=OCA 240), Roma, 1992, p. 132.

⁸⁷⁷ F. Hamm, *Die liturgischen Einsetzungsberichte. Im Sinne vergleichender Liturgieforschung untersucht* (=Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen 23), Münster 1928.

⁸⁷⁸ A. Raes, *L'étude de la liturgie syrienne: son état actuel*, în: *Miscellanea liturgica in honorem Cuniberti Mohlberg*, Roma, 1948, p. 337.

Analiza comparată a celor cinci texte atribuite Sfântului Vasile cel Mare confirmă acest punct de vedere ce a fost afirmat și demonstrat și de Engberding în studiul primei părți a acestui text euharistic.

4.1 ANALIZA COMPARATĂ A TEXTULUI NARAȚIUNII CUVINTELOR DE INSTITUIRE DIN CELE PATRU VERSIUNI ALE ANAFORALEI SFÂNTULUI VASILE CEL MARE

Cu toate că textele egiptene se disting net de cele ale arhetipului **Ω**, cele cinci anaforale euharistice aflate în studiu prezintă un înalt grad de corespondență între ele. Acest lucru se datorează în mare măsură faptului că **sah Bas** are deja un text aproape complet, cu toate că, așa după cum notează Raes, absența anumitor trăsături (ca de exemplu menționarea mâinilor lui Hristos) îi dă o anumită sobrietate și o notă de vechime.⁸⁷⁹ Anaforalele arhetipului **Ω** exprimă într-un mod mult mai elaborat ideile centrale ale textelor egiptene, folosind un anumit grup de cuvinte și expresii care lipsesc din **sah Bas** și din **Ăg**, făcând vizibil faptul că și în cazul cuvintelor de instituire textul egiptean a fost revizuit pentru a da naștere arhetipului **Ω**.

Structural, trei secțiuni pot fi identificate în toate cele cinci texte euharistice și în fiecare din ele sensul evoluției textului euharistic de la simplu la complex este evident:

1. Introducerea din III, 1-7 care se face trecerea de la rugăciunea hristologică la narațiunea cuvintelor de instituire.

2. “Luați mâncați...” (III, 8-53)

3. “Beți dintru acesta toți...” (III, 54-98)

1. Introducerea III, 1-7

Pasajul din III, 1-7 unește rugăciunea hristologică de narațiunea cuvintelor de instituire, și din această cauză el aparține ambelor secțiuni ale textului euharistic:⁸⁸⁰ pe de o parte, el introduce cuvintele de instituire, căci pronumele demonstrativ τοῦτο face trimitere la relatarea care urmează, care se leagă de această introducere prin particula γάρ, pe de altă parte, el încheie șirul tuturor actelor economiei mântuirii, la care este atașată relatarea cuvintelor de instituire prin termenul adversativ δέ. Hristos Domnul S-a înălțat la cer și va veni să judece lumea cu dreptate, însă între cele două Parusii ale Sale

⁸⁷⁹ A. Raes, *Un nouveau document de la Liturgie de S. Basile*, OCP 26 (1960), p. 406.

⁸⁸⁰ Și în disertația de față pasajul din III, 1-7 a fost cuprins atât în analiza Rugăciunii hristologice, cât și în cea a cuvintelor de instituire.

El este prezent în Euharistia Bisericii ce a fost instituită la Cina cea de taină și prin care este actualizată cultic jertfa Sa răscumpărătoare.

Faptul că narațiunea cuvintelor de instituire din toate cele patru versiuni are în debutul ei o formulă de introducere a fost văzut de unii liturgiști ca un posibil indiciu al inserării tardive a ei în textul anaforalei euharistice, într-un context în care din punct de vedere al cronologiei actelor săvârșite de Mântuitorul ea nu se potrivește.⁸⁸¹

Opinia aceasta poate fi însă chestionată datorită identității la nivelul acestei secțiuni dintre străvechile anaforele est-siriene și cele atribuite Sfântului Vasile cel Mare,⁸⁸² ceea ce confirmă faptul că narațiunea cuvintelor de instituire este un element original al textului euharistic. Astfel, anafora lui Nestorie exprimă exact aceeași idee și în același context ca în anaforele Sfântului Vasile: “El ne-a lăsat nouă aducere aminte de mântuirea noastră această Taină pe care o aducem înaintea Ta”⁸⁸³ și este remarcabil faptul că doar în anaforele atribuite marelui sfânt părinte capadocian și în textele tradiției est-siriene narațiunea instituirii Sfintei Euharistii este actul ultim menționat al economiei mântuirii, ca unul ce explică noul mod de prezență a lui Hristos în Biserică prin Sfântul Duh.

Pentru a face trecerea de la menționarea judecății finale la relatarea instituirii Euharistiei la Cina cea de taină, **sah Bas** și **Äg** folosesc expresia paulină din I Tim 3,16 “marea taină a drepte credințe” [μέγα ἐστὶν τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον], aplicată însă unui context diferit decât cel biblic original, căci ea se referă în textele cultice vasiliene la prezența euharistică a lui Hristos instituită la Cina cea de taină: “și ne-a lăsat nouă această mare taină a drepte credințe” [κατέλιπεν δὲ ἡμῖν τοῦτο τὸ μέγα τῆς εὐσεβείας μυστήριον] (III, 1-3). Engberding a fost de părere că această propoziție a aparținut textului original al anaforalei din Cezareea Capadociei⁸⁸⁴ și ea a fost complet reformulată în arhetipul **Ω**, accentul căzând pe caracterul anamnetic și recapitulativ al celebrării euharistice: “Ne-a lăsat nouă aduceri aminte de patima Sa cea mântuitoare,

⁸⁸¹ Fenwick, *The Anaphoras of St. Basil and St. James...*, p. 134.

⁸⁸² Achim Budde, *Die ägyptische Basilios – Anaphora, Text – Kommentar – Geschichte* (=Jerusalem Theologisches Forum 7), Münster, 2004, p. 326.

⁸⁸³ Anton Hänggi, Irmgard Pahl (eds), *Præx Eucharistica*, Fribourg 1968, p. 390.

⁸⁸⁴ H. Engberding, *Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie, Textgeschichtliche Untersuchungen und kritische Ausgabe* (=Theologie des christlichen Ostens 1), Münster, 1931, p. 57 șu.

acestea pe care le-am pus înainte, după poruncile Lui” [κατέλιπεν δὲ ἡμῖν ὑπομνήματα τοῦ σωτηρίου αὐτοῦ πάθους ταῦτα ἃ προτεθείκαμεν κατὰ τὰς αὐτοῦ ἐντολάς] (III,1-7). Una și aceeași idee din textele egiptene este în mod diferit formulată în arhetipul **Ω**. Revizorul acestui arhetip a considerat formularea din **sah Bas** și **Äg** a fi estre prea scurtă și a amplificat-o: Euharistia nu este doar o „mare taină”, ci „amintirea patimilor mântuitoare ale Domnului, ea nu este doar misterul cel mare al dreptei credințe, ci și eficiența aducere aminte ca actualizare a întregii economii a mântuirii.

Stevenson atrage atenția asupra perfectului “le-am pus înainte” [προτεθείκαμεν] din arhetipul **Ω**, un verb la timpul trecut care se referă la punerea darurilor pe sfânta masă, înainte de anafora. Aceasta, după cum se va vedea, se acordă cu timpul trecut al verbului punerii înainte la sfârșitul anamnezei în **sah Bas**, dar nu și cu cel folosit în arhetipul **Ω**.⁸⁸⁵

2. “Luați mâncați..” (III, 8-53)

În toate cele cinci texte euharistice, descrierea gesturilor și a cuvintelor Mântuitorului de la Cina cea de taină este atent introdusă prin precizarea contextului instituirii Sfintei Euharistii. Accentul cade pe legătura tainică dintre moartea pe cruce și jertfa euharistică, ceea ce face ca verbul παραδίδωμι, preluat din I Cor 11, 23 și formulat la timpul activ, să fie cuvântul cheie al acestui pasaj introductiv. Astfel, prin atenta încadrare a acestui verb într-o construcție futurică (μέλλων + infinitiv) în textele celor patru versiuni ale Sfântului Vasile cel Mare este subliniat într-un mod mai accentuat decât în pasajele biblice faptul că Mântuitorul de bunăvoie și conștient s-a dat morții pentru a da viață lumii întregi.⁸⁸⁶ Textele arhetipului **Ω** subliniază și mai mult această idee prin adăugarea adjectivelor din III, 9-13, legate de moartea Domnului: “cea de bunăvoie și pururea pomenită și de viață făcătoare” [ἐκούσιον καὶ αἰδίμον καὶ ζωοποιόν] și prin precizarea temporală din III, 14-15: “în noaptea în care S-a dat pe Sine însuși pentru viața lumii” [ἐν τῇ νυκτὶ ἧ παραδίδου ἑαυτὸν ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς].

⁸⁸⁵ K.W. H Stevenson, *Anaphoral Offering: Some Observations on Eastern Eucharistic Prayers*, în EL, 94 (1980), p. 212.

⁸⁸⁶ Achim Budde, *Die ägyptische Basilios – Anaphora*, Münster, 2004, p. 330.

Actul de sfințire a pâinii pentru care textele biblice folosesc șirul de verbe: “a lua” și “a binecuvânta”, “a frânge”, “a da” – ca în Matei 26, 26 și Marcu 14, 22 – sau “a lua” și “a mulțumi”, “a frânge”, “a da” – ca în Luca 22, 19 și I Cor 11, 23 este redat în anaforalele atribuite Sfântului Vasile ca o sinteză a tuturor pasajelor scripturistice dar pe care s-au grefat și elemente noi, precum verbele “a sfinți” și “a arăta”, sau descrierea mâinilor Domnului (III, 20-26) și determinarea “a dat Sfinților Săi Ucenici și Apostoli” (III, 37-38) datorate contextului liturgic în care aceste pasaje biblice au fost folosite.

Textul sahidic păstrează cel mai bine forma simplă și structura textului nou testamentar, ceea ce constituie un indiciu al vechimii lui.⁸⁸⁷ Deja în secolul al IV-lea au început să fie introduse noi pasaje, precum cel în care sunt descrise mâinile Mântuitorului.⁸⁸⁸ Cagin a identificat patru adaosuri non-biblice făcute narațiunii cuvintelor de instituire în decursul timpului:

- a) “în mâinile Sale sfinte”
- b) “privind spre înălțimea cerului spre Tine, Părintele Său și Dumnezeuul tuturor”
- c) “și a sfințit/sfințind”
- d) “și a amestecat/amestecând vinul cu apă”.⁸⁸⁹

Primul dintre ele, și anume descrierea mâinilor Mântuitorului, își datorează prezența în textele euharistice unui anume gest al preotului asupra pâinii, după cum a încercat F. Hamm să demonstreze, arătând că în poșida tendinței generale de simetrie ce poate fi observată în toate textele euharistice această descriere a mâinilor apare doar în actul binecuvântării pâinii.⁸⁹⁰

Doar textul sahidic nu conține acest prim adaos, care apare în exprimări diferite în fiecare din celelalte patru texte euharistice atribuite Sfântului Vasile cel Mare și care se datorează tradițiilor liturgice locale în care acestea au fost folosite.

⁸⁸⁷ *Ibidem*, p. 332.

⁸⁸⁸ A se vedea: *Constituțiile Apostolice* 8, 12, 36, la Anton Hänggi, Irmgard Pahl (eds), *Prex Eucharistica*, Fribourg 1968, p.

⁸⁸⁹ P. Cagin, *L'euchologie latine*, p. 248.

⁸⁹⁰ F. Hamm, *Die liturgischen Einsetzungsberichte...*, p. 65. Budde este însă de părere că accentul cade pe adjectivele atribuite acestor mâini și nu pe un gest ce ar sta în spatele acestui act liturgic, *Die ägyptische Basilios – Anaphora*, p. 332.

Cel de al doilea adaos, în care se menționează privirea la cer a Mântuitorului în momentul binecuvântării pâinii, apare doar în **Äg**, fiind un element specific al tradiției cultice egiptene. Ca un corespondent al acestui gest de privire la cer, apare în textul bizantin și cel armean “arătarea darurilor” [ἀναδείξας] lui Dumnezeu Tatăl de către Mântuitorul, act exprimat printr-un verb consacrat al **Byz** și familiar Sfântului Vasile cel Mare. În contextul epiclezei acest verb va fi folosit nu doar în sensul simplu de “arătare”, ci cu sensul de consacrare și de sfințire a darurilor.⁸⁹¹

Ultimele două din adaosurile ne biblice menționate de Cagin pot fi găsite și în **sah Bas**, ceea ce constituie o mărturie a faptului că ele au fost foarte devreme inserate în textul euharistic datorită ambianței și contextului liturgic în care erau rostite cuvintele de instituire.

Șirul de verbe din textele biblice prin care sunt descrise cele șapte acte ale Mântuitorului de la Cina cea de taină apare îmbogățit în toate cele cinci formulare euhologice atribuite Sfântului Vasile cel Mare, atât în cazul binecuvântarea pâinii, cât și a vinului. Astfel, în textul euharistic schema biblică: “a luat – a binecuvântat/mulțumit – a frânt – a dat” a fost îmbogățită prin verbul “a sfinți” pentru a marca și sublinia realitatea prefacerii pâinii în Trupul Mântuitorului. Aceeași tendință a făcut ca alături de participiul biblic διαδιδόμενον din **Äg**, în textul arhetipului **Ω** să fie menționat un al doilea participiu κλώμενον, care poate fi găsit și în unele manuscrise ale epistolei I către Corinteni, dar și în citarea liberă a cuvintelor de instituire pe care o face Sfântului Vasile cel Mare în *De baptismo* 1,3,2.⁸⁹²

⁸⁹¹ A se vedea cele spuse referitor la folosirea acestui verb în epicleza euharistică.

⁸⁹² *Despre Botez* 1, 3, 2, PG 31, 1576AB: Καὶ πρὸς τῷ τέλει τῶν Εὐαγγελίων γέγραπται: "Λαβὼν οὖν ὁ Ἰησοῦς ἄρτον, καὶ εὐχαριστήσας, ἔκλασε, καὶ ἐδίδου τοῖς μαθηταῖς, καὶ εἶπε: Λάβετε, φάγετε: τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν κλώμενον. Τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. Καὶ λαβὼν τὸ ποτήριον, καὶ εὐχαριστήσας, ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων: Πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες: τοῦτο γάρ μου ἐστι τὸ αἷμα τὸ τῆς καινῆς διαθήκης, τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον εἰς ἁφесιν ἁμαρτιῶν. Τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν." Μαρτυρεῖ δὲ τούτοις καὶ ὁ Ἀπόστολος, λέγων: "Ἐγὼ γάρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ Κυρίου ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν, ὅτι ὁ Κύριος Ἰησοῦς ἐν τῇ νυκτὶ, ἣ παρεδίδοτο, ἔλαβεν ἄρτον, καὶ εὐχαριστήσας ἔκλασε, καὶ εἶπε: Τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν κλώμενον. Τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. Ὁσαύτως καὶ τὸ ποτήριον, μετὰ τὸ δειπνήσαι, λέγων: Τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι. Τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. Ὅσακις γάρ ἂν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτον, καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο πίνετε, τὸν θάνατον τοῦ Κυρίου καταγγέλλετε, ἄχρις οὗ ἔλθῃ".

După cuvintele rostite la binecuvântarea pâinii, textele egiptene urmând relatările din I Cor 11, 23-30, menționează porunca expresă a anamnezei: “aceasta să o faceți întru pomenirea Mea” fapt considerat de către Raes a fi un element specific al tradiției cultice egiptene⁸⁹³. Textele arhetipului **Ω** menționează această poruncă a Mântuitorului doar la sfârșitul narațiunii cuvintelor de instituire, datorită adaptării lui la tradiția biblică a relatării din Mt 26, 26-30 și Marcu 14, 22-26.

3. “Beți dintru acesta toți...” (III, 54-98)

Și în această secțiune pot fi distinse cele două tradiții biblice privind cuvintele de instituire, cea a lui Matei-Marcu și cea a lui Luca-Pavel. Anaforalele euharistice atribuite Sfântului Vasile cel Mare nu au reprodus literal textul uneia dintre cele două tradiții biblice, ci au asimilat cu multă maturitate elemente din ambele relatări scripturistice ale Cinei de taină, la care au adăugat și material ne-biblic.

Relatarea actului de binecuvântare a paharului cu vin de către Mântuitorul este structurată în anaforalele euharistice aflate în studiu pe schema biblică: “a luat – a mulțumit – a dat”, care a fost preluată și adăugită în mod diferit în fiecare din cele cinci formulare euhologice. Și în această ultimă secțiune a narațiunii cuvintelor de instituire, textele arhetipului **Ω** se disting net de cele egiptene, conținând semne ale unor influențe distincte de cele suferite de **sah Bas** și **Äg**.

În debutul relatării actelor legate de sfințirea vinului nici unul din textele euharistice nu folosesc adverbul ὡσαύτως, care leagă actul de binecuvântare a vinului de cea a sfințirii pâinii, ci întrebuintează adverbul ὁμοίως pentru a sublinia paralelismul ce se urmărește a fi stabilit între cele două acte ale Cinei de taină.⁸⁹⁴

Textele arhetipului **Ω** au inserat în III, 56 expresia: “din rodul viței” [ἐκ τοῦ γεννήματος τῆς ἀμπέλου], preluată din Lc 22,18, ceea ce a făcut ca apa și vinul menționate în **sah Bas** și **Äg** III, 60-61 să nu mai fie amintite, căci conținutul paharului fusese precizat deja. În aceste condiții, verbul κέρασας (a amesteca), unul din elementele

⁸⁹³ A. Raes, *Un nouveau document de la Liturgie de S. Basile*, OCP 26 (1960) p. 402. Raes a scăpat însă din vedere că porunca anamnezei după cuvintele rostite asupra pâinii nu apare nici în anafora lui Serapion, nici în cea din manuscrisul de la Deir Balizeh.

⁸⁹⁴ Achim Budde, *Die ägyptische Basilios – Anaphora*, p. 352-352.

ne-biblice identificate de Cagin ce au pătruns în anafora, a rămas fără obiect și într-o poziție incomodă în **Byz** și **Arm. Syr** a adăugat însă „cu apă” pentru explicita care este cel de al doilea element al amestecului.

La rândul lor, textele egiptene conțin precizarea temporală: “după ce au cinat” [μετὰ τὸ δεῖπνῆσαι] specifică textului lucanic și paulin (Lc 22, 20 și I Cor 11, 25) pentru a defini contextul în care au fost rostite cuvintele de binecuvântare a paharului cu vin. Este și aici remarcabilă tendința de armonizare și paralelismul urmărit dintre expunerea celor două acte fundamentale ale Cinei de taină.

Ca și în cazul relatării binecuvântării pâinii, elementul principal al secțiunii de față îl constituie șirul de verbe: “a luat – a amestecat – a mulțumit – a binecuvântat – a sfințit – a gustat – a dat”, care a fost construit în jurul termenilor biblici “a luat”, “a mulțumit” și “a dat” la care au fost adăugate verbele: “a binecuvântat” și “a sfințit”, urmărindu-se astfel crearea unui paralelism cu șirul precedent de verbe rostite asupra pâinii, dar au fost inserate și alte două verbe: “a amesteca” și “a gusta” pentru a preciza mai bine și a particulariza gesturile făcute de Mântuitorul în actul de binecuvântare a vinului.⁸⁹⁵

Dacă în **sah Bas** în formula rostită de Mântuitorul: “Luați mâncați” au fost menționați în mod expres Sfinții Apostoli, în cea care se referă la potir ei sunt amintiți doar prin pronumele personal αὐτοῖς (III, 68). Arhetipul **Ω** îi pomeneste însă și în această a doua formulă pe Sfinții Apostoli și Ucenici, din dorința de a stabili un paralelism perfect cu III, 37-39.

Dintre cele patru versiuni, doar în **Byz** nu apare imperativul λάβετε în cuvintele rostite la binecuvântarea vinului, și dat fiind faptul că el nu apare în nici o relatare din Noul Testament, lipsa lui din **Byz** ar putea fi explicată printr-o tendință de simetrie liturgică dar și de fidelitate față de textul biblic.⁸⁹⁶

Interesant este de observat faptul că doar **sah Bas** și **Byz** nu menționează expresia biblică: “al Legii celei noi” ca determinant al substantivului “sângele”. Această situație s-ar putea datora unei inserări independente a ei în **Syr** și în **Arm** și **Ăg**.

Cuvintele din **sah Bas** III, 80: “spre iertarea păcatelor” sunt preluate din relatarea de la Matei. **Arm** pomeneste de “ștergerea greșelilor și iertarea păcatelor” la care **Syr**

⁸⁹⁵ *Ibidem*, p. 354-357.

⁸⁹⁶ Fenwick, *The Anaphoras...*, p. 136.

adaugă și: “spre viața de veci”, expresii folosite și în contextul epiclezei și care își datorează prezența în anafora influenței tradiției cultice locale. Acest fapt este evident și în **Arm** III, 82-85, în care este redat un pasaj rostit de Mântuitorul în care pâinea și vinul sunt desemnate a fi Trupul și Sângele Său.

Ultima secțiune a narațiunii cuvintelor de instituire (III, 86-98) este deosebit de importantă, pentru că ea cuprinde porunca biblică a anamnezei: “aceasta să o faceți întru pomenirea Mea” [τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν], care este explicată în aproximativ aceiași termeni în toate cele cinci texte euharistice: “Căci ori de câte ori veți mânca pâinea aceasta și veți bea paharul acesta, moartea Mea veți vesti, /și Învierea și Înălțarea Mea veți mărturisi până când voi veni” [ὁσάκις γὰρ ἂν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτον πίνητε δὲ καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο τὸν ἐμὸν θάνατον καταγγέλετε καὶ τὴν ἐμὴν ἀνάστασιν καὶ ἀνάληψιν ὁμολογεῖτε, ἄχρις οὔ ἂν ἔλθω] (III, 88-98). **Sah Bas** și **Arm** nu menționează învierea și înălțarea Domnului, fiind probabil mărturii ale unui strat mai vechi al textului euharistic, la care au fost adăugate mai apoi, o dată cu precizarea semnificației teologice a fiecărui act al economiei mântuirii. Sfânta Liturghie nu este doar o simplă aducere aminte de întreaga viață a Mântuitorului, ci anamneza înseamnă o recapitulare și neîncetată actualizare a întregii economii a mântuirii prin actele cultice. În sinaxa euharistică anamneza este simultan comemorare, prezență și anticipare. Ea concentrează, din inițiativa divină, lucrarea mântuitoare și revelatoare a Dumnezeuului celui viu și personal, angajat efectiv în istorie, în tripla ei dimensiune: trecută, prezentă și viitoare.

Porunca anamnezei nu trebuie interpretată din premise elenistice – afirmă Joachim Jeremias –, ci palestinien: “aceasta să o faceți întru pomenirea Mea” nu înseamnă doar “ca voi să vă aduceți aminte de Mine”, ci și: “ca Dumnezeu să-și aducă aminte de Mine și de economia mântuirii și să o împlinească pe ea”. Astfel, porunca anamnezei nu este doar o invitație ca ucenicii să actualizeze neîncetat prin actele cultice prezența lui Hristos până ce el va veni, ci și o indicație eshatologic-orientată: “adunați-vă în continuare în ritul mesei ca și comunitate nouă ca în acest fel Dumnezeu să fie zilnic implorat să împlinească economia mântuirii în Biserică”.⁸⁹⁷

⁸⁹⁷ J. Jeremias, *Die Abendmahlworte Jesu, vierte, durchgesehene Auflage*, Göttingen, 1967, p. 244.

4.2 Concluzii

1. Narațiunea cuvintelor de instituire este una din cele mai complexe secțiuni ale anaforalei euharistice. Originea ei e legată de începuturile cultului creștin, iar evoluția ei a fost un amplu și îndelungat proces. Cuvintele rostite de Mântuitorul și actele săvârșite la Cina cea de taină s-au păstrat în Tradiția orală a Bisericii primare pentru ca mai apoi să fie așternute în scris în textul Sfintei Scripturi. Faptul că din tradiția vie a Bisericii au fost preluate relatările instituirii Sfintei Euharistii este făcut evident și prin diferența mare existentă între pasajele biblice între ele, căci textele Sfinților Matei și Marcu se bazează pe o anumită tradiție orală, iar cele ale Sfinților Luca și Pavel pe o altă tradiție orală distinctă.

O dată cu așternerea în scris a Sfintei Scripturi, narațiunea cuvintelor de instituire din anaforaua euharistică a fost mereu ajustată și adaptată textelor biblice și în același timp, după cum a arătat Cagin, ea fost îmbogățită cu material ne-biblic, fapt care a dus la conturarea unei anumite simetrii între actele binecuvântării pâinii și cele ale sfințirii vinului.

2. Textele euharistice atribuite Sfântului Vasile cel Mare nu redau literal unul din pasajele biblice, ci sunt mai curând o sinteză matură a fragmentelor din Sfânta Scriptură în care este descrisă Cina cea de taină. Și în cazul acestei secțiuni **sah Bas** și **Äg** se disting de textele arhetipului **Ω**, ceea ce confirmă și la acest nivel ipoteza afirmată de Engberding a prelucrării și îmbogățirii textului egiptean din care au rezultat **Syr**, **Arm** și **Byz**.

3. Cu toate că narațiunea cuvintelor de instituire apare menționată în scrierea *Despre Botez* 1, 3, 2 a Sfântului Vasile cel Mare, totuși o intervenție a marelui părinte capadocian în această secțiune nu poate fi demonstrată. Pasajul din *De Baptismo* conține o citare liberă a textelor din Lc 22, 19-20 și I Cor 11, 23-30, o dovadă a folosirii în cult a acestor pasaje biblice.

TABELA IV
TEXTUL COMPARAT AL ANAMNEZEI

	Textul egiptean (Sah Bas)	Textul versiunii egiptene (Äg)	Textul versiunii siriene (Syr)	Textul versiunii armene (Arm)	Textul versiunii bizantine (Byz)	
1	Aducându-ne aminte și noi	Aducându-ne aminte aşadar și noi	Aşadar și noi aducându-ne aminte	Și acum ne aducem aminte,	Deci, pomenind și noi,	1
2			Doamne, de venirea Ta	Stăpâne, urmând această poruncă,	Stăpâne,	2
3			în Trup			3
4	de sfintele Lui patimi	de sfintele Lui patimi	și de moartea Ta,	de sfânta patimă a Celui Ce	patimile Lui	4
5				pentru noi a fost	cele mântuitoare,	5
6				pe cruce,	Crucea cea făcătoare de viață,	6
7			și de mormântul Tău	de starea de trei zile în mormânt,	îngroparea cea de trei zile,	7
8	de învierea	de învierea	precum și de învierea Ta	de minunata înviere,	învierea	8
9	din morți	din morți	din morți		cea din morți,	9
10			cea de a treia zi			10
11	de înălțarea la cer	de înălțarea la cer	și de înălțarea Ta la cer	de dumnezeiasca înălțare la cer,	suirea la ceruri,	11
12	de șederea de-a dreapta	de șederea de-a dreapta Ta,	și de șederea Ta de-a dreapta	de șederea de-a dreapta Tatălui,	șederea de-a dreapta Ta,	12
13	Tatălui,	a lui Dumnezeu-Tatăl	lui Dumnezeu Tatăl		a lui Dumnezeu-Tatăl	13
14	și slăvita și înfricoșătoarea iarăși	și slăvita și înfricoșătoarea iarăși	de înfricoșătoarea și slăvita	de slăvita și înfricoșătoarea	și slăvita și înfricoșătoarea Lui	14
15	venire	venire	a doua Ta venire	a doua venire.	a doua venire,	15
16			când va judeca			16
17			întreg pământul cu dreptate			17
18			și neamurile cu nepărtinire,			18
19			pe Tine o, Doamne, Te rugăm,			19
20			Cel Care singur ai fost			20
21			mântuire lumii			21
22			și ești prețul dat			22
23			pentru păcatele noastre,			23
24			căci doar a Ta singur este			24
25			iertarea păcatelor pe pământ,			25
26			Atotputernice Doamne, Căruia			26
27			toate sunt cu putință, ca în ziua			27
28			în care vei judeca			28
29			tot pământul cu dreptate			29
30			să nu intri la judecată cu robii tăi			30
31			nici să uiți moștenirea Ta			31
32			cea înstrăinată de harul			32
33			Sfântului Duh ca să nu fie lipsită			33
34			de împărăția Ta cerească.			34
35			Fii nouă bun			35

36	și milostiv	36
37	în acel ceas al judecății,	37
38	și nu ne lăsa pe noi	38
39	să fim moștenitori ai întunericului	39
40	ceea ce este lipsirea	40
41	de toată lumina. Nu ne lăsa pe	41
42	noi, Doamne, să ne înstrăinăm de	42
43	moștenirea Ta, și nici să nu	43
44	rostești împotriva noastră aceste	44
45	cuvinte: “mergeți de la Mine	45
46	blestemaților, moșteniți focul cel	46
47	veșnic”, nici nu ne lepăda pe noi	47
48	și nu ne spune: “Nu vă știu pe	48
49	voi”, nici nu ne lăsa să ne	49
50	chinuim în iad împreună cu cei	50
51	care nu au crezut și au necinstit	51
52	harul Tău. Cu adevărat, adu-ți	52
53	aminte de milostivirea și	53
54	bunătatea Ta prin care pe Tine	54
55	Însuși Te-ai dat pentru noi.	55
56	Izbăvește-ne pe noi, o, Doamne,	56
57	de osândirea cea chinuitoare,	57
58	scapă-ne de chinurile cele	58
59	înfricoșătoare, apără-ne de	59
60	viermele cel putred și amar,	60
61	scoate-ne din râul cel înfricoșător	61
62	de foc.	62
63	Pentru ca prin aceasta cu adevărat	63
64	să fie cunoscută nespusa bogăție a	64
65	milostivirii Tale, când de noi Te	65
66	înduri, de cei care	66
67	nu putem sta înaintea Ta	67
68	ca slugi vrednice.	68
69	Căci poporul și moștenirea Ta	69
70	Ție îți cere îndurare,	70
71	și prin Tine și împreună cu Tine	71
72	iarăși Tatălui Tău zicând:	72
73	(Poporul:) Ai milă de noi	73

74			Doamne Dumnezeule, Părinte	74
75			atotputernice.	75
76			(Preotul:) Și noi umilii păcătoși	76
77			dobândind harul Tău,	77
78			Ție îți mulțumim	78
79	Ție ale Tale dintru ale Tale	ale Tale dintru ale Tale daruri		79
80	daruri am adus	Ție îți aducem		80
81	înaintea Ta			81
82	pâinea aceasta			82
83	și paharul acesta			83
84		De toate și pentru	de toate și	84
85		toate și în toate	pentru toate.	85
86		(Poporul:) Pe Tine Te lăudăm,	(Poporul:) Pe Tine Te lăudăm,	86
87		pe Tine Te binecuvântăm,	pe Tine Te binecuvântăm,	87
88		Ție îți mulțumim, Doamne,	pe Tine de adorăm, și Te rugăm	88
89		și ne rugăm Ție	Doamne Dumnezeule, ca să ne	89
90		Dumnezeul nostru.	miluiești pe noi păcătoșii	90
91			și pe ai noștri.	91
92			(Diaconul:) Cât de vrednică de	92
93			cinstire este clipa aceasta și	93
94			timpul acesta atât de ales când	94
95			Duhul cel viu și Sfânt din	95
96			locașurile cele mai de sus ale	96
97			cerului coboară și se sălășluiește	97
98			și rămâne asupra acestei	98
99			Euharistii puse înainte	99
100			și pe care o sfințește.	100

5. ANAMNEZA

După relatarea despre instituirea Jertfei euharistice urmează imediat menționarea a ceea ce Biserica face pentru pomenirea sau amintirea a tot ceea ce Iisus Hristos a făcut pentru mântuirea lumii. De aceea în tradiția cultică acest scurt fragment al anaferei a fost numit “anamneză” (ἀνάμνησις = amintire, pomenire).⁸⁹⁸

Originile acestei secțiuni a anaforalei euharistice sunt legate de prezența în textul euharistic a narațiunii cuvintelor de instituire cu care ea alcătuiește o unitate, căci anamneza apare ca un răspuns la porunca Mântuitorul de la Cina cea de taină: “aceasta să o faceți întru pomenirea Mea” (Lc 22, 19 și I Cor 11, 24-25), fiind o mărturisire a ceea ce face în mod concret Biserica în amintirea Domnului ei.

În toate anaforele euharistice anamneza este secțiunea care face trecerea de la narațiunea cuvintelor de instituire la epicleză și ea are rolul unei concluzii finale la mulțumirea adusă în Rugăciunea hristologică pentru împlinirea întregii economii a mântuirii.

Două tipuri distincte de anamneză pot fi identificate în ansamblul de texte euharistice cunoscute până în prezent.⁸⁹⁹ Primul tip are ca element central menționarea într-o formă participială a substantivului ἀνάμνησις din Lc 22, 19 și I Cor 11, 24-25 folosind termenul de: μνησθέντες/memores (aducându-ne aminte). Din această categorie fac parte anaforaua Tradiției apostolice, cea din Constituțiile apostolice, cea a Sfântului Vasile cel Mare, cea a Sfântului Ioan Gură de Aur și cea a Sfântului Iacob.⁹⁰⁰

⁸⁹⁸ Pr. Prof. Dr. Petre Vintilescu, *Liturghierul explicat*, București, 1998, p. 247.

⁸⁹⁹ B. Botte, *Problèmes de l'Anamnèse*, *The Journal of Ecclesiastical History* 5 (1954), p. 16-24.

⁹⁰⁰ Modelul clasic al anamnezei acestui tip poate fi găsit în Tradiția apostolică: “Aducându-ne deci aminte de moartea și de Învierea Sa, noi îți aducem această pâine și acest potir, mulțumindu-Ți pentru că ne-ai învrednicit să stăm înaintea Ta și să-ți aducem aceasta slujbă” [*Memores igitur mortis et resurrectionis eius, offerimus tibi panem et calicem gratias tibi agentes, quia nos dignos habuisti adstare coram te et tibi ministrare*], Anton Hänggi, Irmgard Pahl (eds), *Præx Eucharistica*, Fribourg, 1968, p. 81.

Cel de al doilea tip, ce poate fi întâlnit doar în anaforalele egiptene, reia terminologia paulină din I Cor 11, 24-25 exprimând porunca anamnezei prin folosirea verbelor: a vesti (καταγγέλλω), a mărturisi (ὁμολογέω) și a aștepta (ἀποδέχομαι).⁹⁰¹

În ceea ce privește structura anamnezei, trei elemente componente pot fi identificate:

1. Un scurt pasaj introductiv care trimite la narațiunea cuvintelor de instituire (IV, 1)
2. O enumerare a principalelor acte ale economiei mântuirii (IV, 3-16)
3. O menționare a aducerii darurilor (IV, 79-83) care sfârșește printr-o rugăciune de laudă și mulțumire ce introduce epicleza (IV, 84-100).

Aceste elemente sunt prezente în aproape toate anaforalele atribuite Sfântului Vasile cel Mare, iar analiza lor relevă o serie de particularități care vorbesc despre modul diferit în care a evoluat în decursul timpului această secțiune a textului euharistic în diversele tradiții liturgice:

a. Textele egiptene sunt caracterizate prin simplitate și printr-o strânsă legătură a laudei finale cu textul epiclezei, căci anamneza depinde atât sintactic cât și ideatic de cererea de venire a Sfântului Duh asupra darurilor.⁹⁰²

b. Cele mai multe particularități pot fi remarcate la nivelul textului sirian. În primul rând, el se adresează Fiului și nu Tatălui, o caracteristică tipică a anaforalelor siriene ce poate fi întâlnită și în anaforaua siriacă a Sfântului Iacob.⁹⁰³ În al doilea rând, el

⁹⁰¹ Anaforaua Sfântului Marcu poate fi citată ca una ce conține exemplul clasic al celui de al doilea tip de anamneză: “Stăpâne Doamne, Atotputernice, Împărate ceresc, moartea Fiului Tău celui Unuia-Născut și Dumnezeu și Mântuitorul nostru Iisus Hristos, *vestind* și fericita înviere cea de a treia zi, *mărturisind* și înălțarea la ceruri și șederea cea de-a dreapta Ta, Dumnezeule și Părinte, și cea de a doua și înfricoșătoarea cea de a doua venire *așteptând* în care va veni să judece vii și morții cu dreptate și să răsplătească fiecăruia după faptele lui.” [Τὸν θάνατον, δέσποτα Κύριε παντοκράτωρ ἐπουράνιε βασιλεῦ, τοῦ μονογενοῦς σου υἱοῦ κυρίου δὲ καὶ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καταγγέλλοντες καὶ τὴν τριήμερον καὶ μακαρίαν αὐτοῦ ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν ὁμολογοῦντες καὶ τὴν εἰς οὐρανοὺς ἀνάληψιν καὶ τὴν ἐκ δεξιῶν σου τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς καθέδραν, καὶ τὴν δευτέραν καὶ φρικτὴν καὶ φοβεράν αὐτοῦ παρουσίαν ἀπεκδεχόμενοι ἐν ᾗ μέλλει ἔρχεσθαι κρῖναι ζῶντας καὶ νεκροὺς ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ἀποδοῦναι ἐκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ] Anton Hänggi, Irmgard Pahl (eds), *Prex Eucharistica*, Fribourg 1968, p. 112-114.

⁹⁰² A se vedea: A. Achim Budde, *Die ägyptische Basilios – Anaphora, Text – Kommentar – Geschichte* (=Jerusalem Theologisches Forum 7), Münster, 2004, p. 383 și.

⁹⁰³ Anton Hänggi, Irmgard Pahl (eds), *Prex Eucharistica*, Fribourg, 1968, p. 270.

nu conține ca și textul armean nici o menționare despre aducerea darurilor, fapt ce a fost văzut ca un indiciu al vechimii acestei secțiuni în cele două anaforale euharistice.⁹⁰⁴ În al treilea rând, el inserează și amplifică imediat după pomenirea principalelor acte ale economiei mântuirii din anamneză pasajul (IV, 19-75) ce apare în **Byz** în debutul epiclezei și care tratează despre nevrednicia slujitorilor și înfricoșata judecată de apoi.

c. Textul armean ca și cel siriatic nu menționează aducerea darurilor, demonstrând astfel că a păstrat cel mai bine trăsăturile textului original.

d. Textul bizantin nu prezintă diferențe majore față de cel al celorlalte versiuni, fiind o amplificare a celui egiptean.

⁹⁰⁴ G. Winkler, *Zur Erforschung orientalischer Anaphoren in liturgievergleichender Sicht I: Anmerkungen zur Oratio post Sanctus and Anamnese bis Epiklese*, OCP 63 (1997), p. 377șu.; Idem, *Ein Beispiel liturgievergleichender Untersuchung: Philologische and strukturelle Anmerkungen zur Erforschung der Anamnese in den westlichen and östlichen Riten*, Theologische Quartalschrift 177 (1997), p. 293-305.

5.1 ANALIZA COMPARATĂ A TEXTULUI ANAMNEZEI DIN CELE PATRU VERSIUNI ALE ANAFORALEI SFÂNTULUI VASILE CEL MARE

1. *Pasajul introductiv (IV, 1)*

Anamneza este bine ancorată în textul anaforalei euharistice. Ea alcătuiește o unitate cu narațiunea cuvintelor de instituire, redând sintetic răspunsul Bisericii la porunca pomenirii adresată de Mântuitorul ucenicilor la Cina cea de taină, și totodată ea face introducerea epiclezei prin lauda și mulțumirea din finalul ei.

Este remarcabilă maniera în care în toate cele patru versiuni ale textului euharistic este subliniat paralelismul între relatarea instituirii Sfintei Euharistii de către Mântuitorul la Cina cea de taină și sinaxa euharistică a comunității: alături de particulele conclusive: δέ (**sah Bas**), τοίνυν (**Ăg**), οὕν (**Byz**), igitur (**Syr**) este inserată în construcția participială din IV, 1 și conjuncția καὶ ce nu are rol copulativ, ci adverbial, subliniind participarea subiectului exprimat prin pronumele personal de persoana I plural la acțiunea verbului principal.

2. *Enumerare a principalelor acte ale economiei mântuirii (IV, 3-16)*

Accentul principal în anamneză cade pe laudă și pe mulțumire. Toate etapele economiei mântuirii amintite în Rugăciunea hristologică sunt acum enumerate pe scurt ca o rezumare conclusivă a întregii mulțumiri aduse lui Dumnezeu în Sfânta Liturghie.

Analizând înșiruirea actelor economiei mântuirii așa cum sunt descrise în toate cele patru versiuni ale Sf. Vasile, primul lucru ce trebuie remarcat este faptul că grupul Ω conține foarte puțin material euhologic în plus față de cel prezent în **sah Bas**. Secțiunea aceasta din **Syr** și **Arm** a fost și ea puțin modificată, dar în general adaosurile din arhetipul Ω, comparativ cu textele egiptene se reduc la câteva elemente inserate secundar precum:

- apelativul “Stăpâne” din **Byz** IV, 1;
- expresia: “venirea Ta în trup” din **Syr** IV, 2-3;
- expresia “crucea de viață făcătoare” din **Byz** IV, 6;
- expresia “îngroparea cea de trei zile” din **Syr**, **Arm** și **Byz** IV, 7.

În toate anaforalele euharistice atribuite Sfântului Vasile cel Mare întreaga iconomie a mântuirii este redată sintetic prin cinci acte: jertfa (1), învierea (2), înălțarea (3), șederea de dreapta Tatălui (4) și cea de a doua venire (5). Acestor elemente comune care au aparținut în mod cert textului original le-au fost adăugate în arhetipul **Ω**, sub influența simbolului de credință niceo-constantinopolitan, și alte elemente noi, pentru a nuanța descrierea, făcând din anamneză o adevărată mărturisire de credință hristologică. Astfel, la termenul generic de *παθημάτων* prin care este sugerată ca în multe din scrierile patristice și în simbolurile de credință atât suferința dar și moartea Mântuitorului îi este adăugată menționarea crucii: τοῦ ζωοποιοῦ σταυροῦ (**Byz IV**, 6) pe care aceste suferințe au avut loc. În același sens a fost introdusă în textul anaforalei și amintirea îngropării de trei zile “τῆς τριημέρου ταφῆς” (**IV**, 7) ca o etapă logică spre Înviere.

Bernard Botte a demonstrat că toate aceste adăugiri au fost făcute în etape din dorința de expunere a dogmei hristologice. Astfel, adaosul “venirea Ta în trup” din **Syr IV**, 2-3 este o inserție tardivă ce poate fi găsită și în alte texte cultice ale tradiției sirace.⁹⁰⁵

Odo Casel a fost de părere că anamneza a fost îmbogățită o dată cu evoluția anului liturgic și cu precizarea diferitelor sărbători închinare principalelor acte ale iconomiei mântuirii.⁹⁰⁶ Botte a infirmat însă acest punct de vedere arătând, pe de o parte, că evenimente străvechi creștine, precum Nașterea sau Botezul Domnului, doar foarte târziu au ajuns să fie menționate în textul anaforalelor euharistice și, pe de altă parte, că în anamneză sunt amintite și acte ale iconomiei mântuirii, precum șederea de-a dreapta, cea de a doua venire, care nu au fost niciodată obiectul unei solemnități liturgice speciale.⁹⁰⁷

Trebuie menționat aici faptul că pomenirea recapitulativă în anamneză a tuturor actelor iconomiei mântuirii are un sens mult mai profund. Ea nu este un act pur noetic de simplă “aducere aminte” sau o simplă mărturisire de credință. Anamneza cultică nu se limitează doar la o repunere în scenă și simbolizarea prin actele liturgice a vieții Mântuitorului, ci ea înseamnă o recapitulare și neîncetată actualizare în viața Bisericii a întregii iconomii a mântuirii. Prin incorporarea sacramentală și etic-ascetică în Trupul

⁹⁰⁵ B. Botte, *Problèmes de l'Anamnèse...*, p. 21.

⁹⁰⁶ O. Casel, *Das Mysteriengedächtnis der Messliturgie*, Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 6 (1926), p. 131.

⁹⁰⁷ B. Botte, *Problèmes de l'Anamnèse...*, p. 21.

tainic al Mântuitorului, fiecare creștin se deschide tainei Persoanei lui Hristos și astfel toate actele vieții pământești ce sunt vii în Persoana Fiului lui Dumnezeu devin actuale în fiecare membru al Bisericii. Astfel, credincioșii reiterează întreaga viața a lui Hristos prin Sfintele Taine, fiind făcuți nu doar părtași roadelor economiei mântuirii dar și contemporani cu aceste evenimente, pentru ca astfel viața lui Hristos să se arate în fiecare mădular al Trupului Său tainic.

3. Menționarea aducerii darurilor (IV, 79-83) și răspunsul de laudă și mulțumire al poporului care introduce epicleza (IV, 84-100)

Această ultimă parte a anamnezei cuprinde două elemente distincte, pe de o parte, o amintire a darurilor aduse și, pe de altă parte, o laudă și mulțumire a poporului care introduce epicleza euharistică.

Primul element este o inserție tardivă în textul anaforalei. A. Raes⁹⁰⁸ și G. Winkler⁹⁰⁹ au demonstrat că la origini textul anaforalei Sfântului Vasile cel Mare nu avea această mențiune a aducerii darurilor, după cum indică multe din anaforalele tradiției vest-siriene, precum cea a Sfinților Apostoli,⁹¹⁰ cea armeană a Sfântului Iacob.⁹¹¹ În aceste condiții, **Arm** și **Syr**, care nu conțin acest element, redau cu fidelitate textul original al anaforalei din Cezareea Capadociei.

Cântarea de laudă și de mulțumire a poporului din finalul anamnezei este și ea un element adăugat în decursul timpului în textul anaforalei. El nu apare în vechi texte euharistice precum **sah Bas** sau anafora Sfântului Marcu, ci fost inserat în formularele euhologice folosite în Bizanț,⁹¹² și în cele ale tradiției siriene.⁹¹³

După cum a propus Fenwick,⁹¹⁴ discutarea problematicii pe care o ridică această ultimă secțiune a anamnezei poate fi analizată sub trei aspecte:

⁹⁰⁸ A. Raes, *KATA IIANTA KAI AIA IIANTA*, Oriens Christianus 48 (1964), p. 216-220.

⁹⁰⁹ G. Winkler, *Zur Erforschung orientalischer Anaphoren in liturgievergleichender Sicht I: Anmerkungen zur Oratio post Sanctus and Anamnese bis Epiklese...*, p. 397-398.

⁹¹⁰ Anton Hänggi, Irmgard Pahl (eds), *Prex Eucharistica*, Fribourg 1968, p. 267.

⁹¹¹ *Ibidem*, p. 343-344.

⁹¹² *Ibidem*, p. 226.

⁹¹³ A se vedea textele familiei de anafore de limbă siriacă: cea a lui Timotei al Alexandriei (*Prex Eucharistica*, p. 279), și cea a Sfinților Apostoli (*Prex Eucharistica*, p. 267).

⁹¹⁴ J. R. K. Fenwick, *The anaphoras of St Basil and St James, An investigation into their common origin* (= Orientalia Christiana Analecta 240), Roma, 1992, p. 158-162.

- a. cum sunt descrise darurile
- b. care este verbul principal folosit
- c. care este sensul expresiei: “de toate și pentru toate” [κατὰ πάντα καὶ διὰ πάντα].

a. Descrierea Darurilor

Dacă în **Arm** și **Syr** nu se face nici o mențiune despre aducerea darurilor, în **Byz** se amintește doar de: “ale Tale dintru ale Tale” [τὰ σὰ ἐκ τῶν σῶν], iar în **Äg** de: “ale Tale dintru ale Tale *daruri*” [τὰ σὰ ἐκ τῶν σῶν δώρων] pentru ca în **sah Bas** formula să fie și mai mult amplificată prin precizarea: “ale Tale dintru ale Tale *daruri* .., adică *pâinea aceasta și paharul acesta*”. Este vizibil faptul că textul sahidic este cel mai amplu și acest fapt se datorează influenței tradiției cultice egiptene. Raes a considerat inserarea substantivului “daruri” a fi un element specific formularelor euhologice egiptene,⁹¹⁵ căci el apare atât în anafora Sfântului Marcu,⁹¹⁶ cât și în cea a unui fragment de manuscris păstrat la British Museum.⁹¹⁷

Și determinarea mai îndeaproape a darurilor prin expresia “pâinea aceasta și paharul acesta” ar putea de asemenea să fie de origine egipteană, căci și ea se găsește în manuscrisul mai sus amintit de la British Museum, precum și într-un papyrus coptic de la Louvain.⁹¹⁸ Totuși, această expresie poate fi foarte bine și un element al textului original, căci definirea darurilor ca pâine și potir apare atât în Constituțiile Apostolice⁹¹⁹ cât și în Tradiția Apostolică.⁹²⁰ Este posibil ca aici **sah Bas** să fi păstrat o înțelegere mai timpurie a Euharistiei așa cum apare ea în Didahia celor 12 Apostoli. Textul bizantin a reformulat și sintetizat această expunere în simpla și lirica formulă: “ale Tale, dintru ale Tale” [τὰ σὰ ἐκ τῶν σῶν] ce trimite la textul biblic din I Cron 29,14: “ale Tale sunt toate și dintru ale Tale am dat Ție”.⁹²¹

⁹¹⁵ A. Raes, *Un nouveau document de la liturgie de S. Basile*, *Orientalia Christians Periodica* 26 (1960), p. 403.

⁹¹⁶ *Præx Eucharistica*, p. 112-114.

⁹¹⁷ *Ibidem*, p. 140.

⁹¹⁸ *Ibidem*, p. 141.

⁹¹⁹ *Ibidem*, p. 92.

⁹²⁰ *Ibidem*, p. 81.

⁹²¹ I Cron 29,14: “σὰ τὰ πάντα, καὶ ἐκ τῶν σῶν δεδώκαμέν σοι”.

b. Verbul folosit

Verbul principal folosit în menționarea aducerii darurilor este în **sah Bas** προστίθῃμι [a pune înainte] fiind formulat la timpul trecut, și προσφέρω [a aduce, a oferi] în **Äg** și **Byz**, care însă este folosit la timpul prezent. În mod firesc se pot pune două întrebări: care verb este cel original și care este aspectul verbal inițial: trecutul sau prezentul?

Referitor la prima întrebare, trebuie remarcat faptul că verbul προστίθῃμι [a pune înainte] este folosit tot în aorist și în anafora Sfântului Marcu⁹²² și în anafora lui Serapion din Thmuis,⁹²³ fapt ce denotă o posibilă influență a tradiției cultice egiptene în **sah Bas**.⁹²⁴ În **Äg** s-a impus verbul προσφέρω [a aduce, a oferi] ca urmare a “bizantinizării” acestui text euharistic.

Folosirea diferită a timpului verbal se datorează și ea influenței tradiției locale asupra textelor euharistice mai sus amintite. În **Sah Bas**, ca în multe din anaforalele egiptene⁹²⁵ verbul din anamneză este la timpul trecut: “după ce am adus înaintea Ta”, fiind tradus în limba greacă prin aoristul προεθήκαμεν, un adevărat “crux interpretum” al cercetării liturgice.⁹²⁶ **Äg** și **Byz** nu cunosc această nuanță temporală, folosind ca și în restul anaforalei prezentul.

Explicația nu este greu de dat acestei diferențe în folosirea timpurilor verbale: aoristul textelor egiptene denotă un specific al acestei tradiții cultice: înainte de prefacerea darurilor se face trimitere la aducerea lor la sfântul altar pentru a evidenția astfel faptul că punerea înainte a pâinii și vinului la proscomidie își găsește sensul și finalitatea în epicleză.

K. Stevenson a fost de părere că aoristul anamnezei din **sah Bas** indică o anume concepție egipteană asupra actului oferirii darurilor, în care gesturile, cuvintele și actele celebrării cultice sunt legate toate între ele, alcătuind un tot unitar, căci Biserica nu doar amintește de darurile ce au fost aduse la proscomidie, ci se roagă pentru prefacerea lor, pentru ca prin ele credincioșii să se sfințească prin împărtășire.⁹²⁷

⁹²² *Prex Eucharistica*, p. 112-114.

⁹²³ *Ibidem*, p. 130.

⁹²⁴ A. Raes, *Un nouveau document...*, p. 403.

⁹²⁵ A se vedea: A. Achim Budde, *Die ägyptische Basilios – Anaphora*, p. 389.

⁹²⁶ A. Raes, *Un nouveau document...*, p. 404.

⁹²⁷ K. Stevenson, *Anaphoral Offering: Some Observations on Eastern Eucharistic Prayers*, în EL 94 (1980), p. 226.

Textul bizantin are și el la rândul lui o notă specifică: verbul folosit este tot προσφέρω [a aduce, a oferi] ca în **Ăg**, însă el nu apare într-o formă conjugată, ci ca participiu în nominativ plural: προσφέροντες datorită inserției laudei poporului din sfârșitul anamnezei, care conține și verbul principal de care a fost făcut dependent acest verb. Traducerea textului bizantin este în acest fragment distinctă de cea a celorlalte versiuni: “aducându-Ți ale Tale dintru ale Tale, de toate și pentru toate, pe Tine Te lăudăm, pe Tine Te binecuvântăm, Ție îți mulțumim și Ție ne rugăm Dumnezeu nostru” [Τὰ σὰ ἐκ τῶν σῶν σοι προσφέροντες κατὰ πάντα καὶ διὰ πάντα, σὲ ὑμνοῦμεν [σὲ εὐλογοῦμεν σοι εὐχαριστοῦμεν Κύριε καὶ δεόμεθα σου ὁ θεὸς ἡμῶν].

Prin acest artificiu gramatical, ce denotă stilizarea pe care anamneza textul bizantin a suferit-o în decursul timpului, este legat actul de aducere a darurilor de lauda din sfârșitul acestei secțiuni, prin care este introdusă epicleza euharistică.

Ledogar a considerat că verbele folosite în acest ultim pasaj de laudă și mulțumire al anamnezei “reprezintă o foarte veche tradiție a patriarhiei Antiohiei”⁹²⁸ și de aceea el a fost mai degrabă nedumerit de absența lor în anafora Sfântului Iacob și în **sah Bas**. În cazul textului sahidic Ledogar a încercat să aplice participiului din debut μεμνημένοι un anume caracter doxologic, susținut și de expresia “ale tale dintru ale tale”, prezentă și în această anafora euharistică.⁹²⁹ Chiar dacă nu reușit pe deplin demonstrația vechimii acestei ultime secțiuni a anamnezei, meritul lui Ledogar este de a fi arătat că la origini pasajul din anafora care face trecerea de la narațiunea cuvintelor de instituire la epicleză a fost unul conclusiv de laudă și de mulțumire.⁹³⁰

*c. De toate și pentru toate [κατὰ πάντα καὶ διὰ πάντα.]*⁹³¹

Expresia aceasta, ce apare doar în **Ăg**, **Syr** și **Byz**, este un element relativ nou introdus în textul anaforalei euharistice. În anafora Sfântul Marcu el nu a pătruns, în

⁹²⁸ R. Ledogar, *Acknowledgment: Praise-verbs in the early Greek anaphora*, Roma, 1968, p. 32.

⁹²⁹ *Ibidem*, p. 16.

⁹³⁰ *Ibidem*, p. 17.

⁹³¹ S-a emis părerea că originea ecfonisului: “Ale Tale dintru ale Tale..”» în anamneză anaforalei bizantine s-ar datora următorului text pe care împăratul Justinian a pus să-l graveze în jurul plăcii de sus a sfintei mese din biserica Sfânta Sofia: “Ale Tale dintru ale Tale îți aducem, Hristoase, noi robii Țăi, Justinian și Teodora”. Mult mai probabil însă împăratul s-a inspirat din Liturgia Bisericii, utilizând la introducerea dedicației sale o parte din textul unei formule liturgice uzuale. A se vedea: Pr. Prof. Dr. Petre Vintilescu, *Liturghierul explicat...*, p. 249.

schimb însă ea poate fi găsită în formularele euhologice bizantine,⁹³² precum și în cele siriene.⁹³³

Problematica legată de această expresie este dată de posibilitatea asocierii ei fie actului de aducere, ceea ce ar permite o primă traducere: “Ale Tale dintru ale Tale, Ție îți aducem de toate și pentru toate”, în condițiile în care προσφέρω este verbul principal ca în **Ăg**, fie laudei poporului din finalul anamnezei în contextul asocierii participiului προσφέροντες verbului ὑμνοῦμεν din răspunsul poporului: “Pentru toate și prin toate pe Tine Te laudăm... ”.

Ambele traduceri sunt posibile, însă faptul că în multe din anaforalele euharistice expresia κατὰ πάντα καὶ διὰ πάντα apare asociată unei laude și mulțumiri aduse lui Dumnezeu, după cum se poate vedea în anafora Sfântului Marcu, fapt ce l-a făcut în 1964 pe Raes să militeze pentru cea de a doua traducere.⁹³⁴ El a încercat să demonstreze pe baza analizei unor vechi texte siriene că această expresie a apărut ca o inserție ce s-a asociat laudei conclusive pe care o exprima preotul înainte de epicleză și pe care poporul și-o impropria prin răspunsul: “Pe Tine Te laudăm”. Mai târziu însă, o dată cu generalizarea menționării aducerii darurilor, această expresie a fost asociată verbului προσφέρω, pentru a sublinia deplinătatea actului de aducere.

Ipoteza lui Raes, ce a fost susținută și de Gabriele Winkler, poate fi însă chestionată din două puncte de vedere.⁹³⁵ În primul rând, sunt foarte puține textele euharistice care asociază expresia κατὰ πάντα καὶ διὰ πάντα răspunsului de laudă al poporului. Se pare că asocierea acestor termeni a fost un specific bizantin ce a fost preluat și de alte texte euharistice, precum **Ăg** sau **Syr**. În al doilea rând, la nivel de sintaxă a frazei trebuie remarcat faptul că structura textului bizantin nu este asigurată din punct de vedere gramatical: ecfonismul preotului: “ale tale dintru ale tale..” este inserat cu stângăcie în textul anaforalei, lăsând participiile μεμνημένοι și προσφέροντες fără nici o conjuncție de legătură.

⁹³² Anton Hänggi și Irmgard Pahl (eds), în *Prex Eucharistica*, Fribourg, 1968, p. 223-263.

⁹³³ *Ibidem*, p. 264-309.

⁹³⁴ A. Raes, *KATA ΠΑΝΤΑ...*, p. 217-220.

⁹³⁵ A se vedea: A. Achim Budde, *Die ägyptische Basilios – Anaphora*, p. 392.

Independent de evoluția istorică a anamnezei, expresia *κατὰ πάντα καὶ διὰ πάντα* este deosebit de importantă datorită accentului pe care îl dă acestei secțiuni a textului euharistic și anume acela al deplinătății, al totalității, fie că ea este asociată aducerii fie mulțumirii. Sintetic, ea exprimă chintesența întregii celebrări euharistice: Pentru toate câte a făcut Dumnezeu noului său popor ales, pentru toate actele economiei mântuirii, Ziditorului a toate i se cuvin toate darurile și toate laudele, într-un cuvânt toată recunoștința, toată “euharistia” omului, ale cărei forme plenare de manifestare pot fi găsite în Sfânta Liturghie.

5.2 CONCLUZII

1. Anamneza este un element străvechi al anaforalei euharistice, care leagă narațiunea cuvintelor de instituire de epicleză printr-o laudă și mulțumire conclusivă pentru toate actele economiei mântuirii. Ea conține răspunsul concret al Bisericii la porunca Mântuitorului de la Cina cea de taină: “aceasta să o faceți întru pomenirea Mea” (Lc 22, 19 și I Cor 11, 24-25), de la care pornind Biserica cere ca Duhul Sfânt să vină și să prefacă darurile pentru a actualiza neîncetat întreaga Sa operă de mântuire în Trupul Său tainic.

2. La origini această secțiune a fost doar una simplă de mulțumire, la care s-au adăugat în decursul timpului și alte elemente secundare precum: menționarea aducerii darurilor, răspunsul de laudă al poporului, adăugirea șirului de evenimente din viața Mântuitorului.

3. Analiza comparată relevă faptul că toate cele patru versiuni au păstrat multe din elementele textului euharistic original alături de care apar și o serie de particularități datorate influențelor secundare ale tradițiilor cultice locale. Sensul evoluției trasat de Engberding este greu de urmărit la nivelul acestei secțiuni datorită priorității pe care **Arm** și **Syr** o au față de **Sah Bas**, **Äg** și **Byz** în conservarea elementelor euharistice originare.

4. Paternitatea vasiliană a anamnezei poate fi cu greu pusă în discuție datorită lipsei termenilor de comparație, în condițiile în care în această secțiune a textului euharistic poate fi întâlnit cu preponderență material euhologic comun mai multor familii de anaforale euharistice, care cu greu poate fi atribuit unei personalități bisericești marcante, făcând parte din fondul de expresii liturgice comune ale cultului ortodox.

TABELA V

TEXTUL COMPARAT AL EPICLEZEI

	Textul egiptean (Sah Bas)	Textul versiunii egiptene (Äg)	Textul versiunii siriene (Syr)	Textul versiunii armene (Arm)	Textul versiunii bizantine (Byz)	
1	Și ne rugăm Ție,	Și ne rugăm	De aceea, Doamne, și	De aceea îndrăznim și noi	Pentru aceasta, Stăpâne	1
2	Dumnezeul nostru				Preasfinte,	2
3		Și cerem Ție,				3
4		Iubitorule de oameni, Bunule,				4
5	noi păcătoșii	Doamne, noi păcătoșii	noi păcătoșii și străinii		și noi păcătoșii	5
6	și nevrednicii și smeriții	și nevrednicii robii Tăi	și nevrednicii robii Tăi	nevrednicii,	și nevrednicii robii Tăi,	6
7			pe care ne-ai învrednicit	pe care Tu i-ai învrednicit	care ne-am învrednicit	7
8			a fi slujitori	a sluji	a sluji	8
9			ai sfintelor taine	sfințeniei Tale,	sfântului Tău jertfelnic,	9
10			și ai patimilor lui Hristos,			10
11			nu pentru dreptățile	nu pentru dreptatea	nu pentru dreptățile	11
12			noastre,	noastră,	noastre,	12
13			că n-am făcut ceva bun	căci nimic bun nu am făcut	că n-am făcut ceva bun	13
14			pe pământ,	pe pământ,	pe pământ,	14
15			ci pentru mila Ta	ci pentru milostivirea	ci pentru mila Ta	15
16			și îndurările Tale,	și blândețea Ta	și îndurările Tale, pe care le-ai	16
17			pe care le-ai vărsat cu prisosință	pe care ai sădit-o	vărsat cu prisosință peste noi,	17
18			peste noi,	în noi,		18
19			îndrăznim să	să ne apropiem	îndrăznind, ne apropiem	19
20			ne apropiem de	de preacuratul		20
21			sfântul Tău jertfelnic,	și sfântul Tău altar	de sfântul Tău jertfelnic,	21
22			și punem înaintea	și să Îți punem înaintea	și punând înaintea	22
23			cele ce închipuiesc	cele ce închipuiesc	cele ce închipuiesc	23
24			Sfântul Trup și Sânge	Sfântul Trup și Sânge al	Sfântul Trup	24
25			al Hristosului Tău,	Hristosului Tău.	și Sânge al Hristosului Tău,	25
26	și ne închinăm Ție	și ne închinăm Ție	Te adorăm și cerând	Te rugăm, Stăpâne,	Ție ne rugăm și de la Tine	26
27			Te rugăm	și chemăm	cerem, Sfinte al Sfinților,	27
28	prin bunăvoința	prin bunăvoința	prin bunăvoința		cu bunăvoința	28
29	bunătății Tale	bunătății Tale	bunătății Tale,	bunătatea Ta.	bunătății Tale,	29
30	să vină Duhul Tău	să vină Duhul Tău	să vină Duhul Tău	Trimite Duhul Tău	să vină Duhul Tău cel Sfânt	30
31	cel Sfânt peste noi și	cel Sfânt peste noi robii Tăi și	cel Sfânt peste noi	Cel Sfânt peste noi	peste noi	31
32	peste Darurile acestea	peste Darurile acestea	și peste Darurile acestea	și peste această Jertfă,	și peste Darurile acestea	32
33	ce sunt puse înainte	ce sunt puse înainte	ce sunt puse înainte	adusă înaintea dumnezeirii Tale,	ce sunt puse înainte	33
34					și să le binecuvânteze pe dânsule	34
35	și să le sfințească	și să le sfințească	să le sfințească pe dânsule		și să le sfințească	35

36	și să le arate Sfintele sfinților	și să le arate Sfintele sfinților			și să le arate:	36
37		Și să facă	Și să facă	pentru ca El Însuși să facă		37
38		această pâine	această pâine	pâinea aceasta	Pâinea aceasta, adică, însuși	38
39		să devină Sfântul Trup	cinstitul Trup	scumpul Trup al Domnului	Cinstitul Trup al Domnului	39
40		al Însuși Domnului și Dumnezeuului	al Domnului		și Dumnezeuului și Mântuitorului	40
41		și Mântuitorului nostru	nostru	și Mântuitorului	nostru	41
42		Iisus Hristos	Iisus Hristos,	Iisus Hristos	Iisus Hristos.	42
43			Trup ceresc,			43
44			Trup de viață dătător,			44
45			Trup prețios			45
46			pentru ștergerea greșelilor			46
47		spre iertarea păcatelor	și pentru iertarea păcatelor			47
48		și spre viața de veci	și pentru viața de veci			48
49		a celor ce se împărtășesc din El.	a celor ce Îl primesc.			49
50				și El Însuși [să facă]	Iar ceea ce este	50
51		Iar acest potir,	Și acest potir,	paharul acesta	în potirul acesta,	51
52		să devină cinstitul Sânge	Cinstitul Sânge al	scumpul Sânge	însuși Cinstitul Sânge al	52
53		al Legii celei noi, al Însuși				53
54		Domnului și Dumnezeuului	Domnului Dumnezeuului	al Domnului	Domnului și Dumnezeuului	54
55		și Mântuitorul nostru		și Mântuitorului	și Mântuitorului nostru	55
56		Iisus Hristos	Iisus Hristos,	Iisus Hristos	Iisus Hristos,	56
57			Cel Ce stăpânește peste toate,			57
58			Sânge de răscumpărare,			58
59			Sângele vieții adevărate,			59
60			Sângele iertării			60
61			vărsat pentru		Care s-a vărsat	61
62			mântuirea și viața lumii		pentru viața lumii.	62
63			pentru ștergerea greșelilor			63
64		spre iertarea păcatelor	și pentru iertarea păcatelor			64
65		și spre viața de veci	și pentru viața de veci			65
66		a celor ce se împărtășesc din El	a celor ce Îl primesc.			66
67	Și ne învrednicește	Și ne învrednicește,	Iar pe noi, care ne împărtășim	și pentru ca pe noi toți	Iar pe noi pe toți, care ne	67
68	să ne împărtășim	Stăpâne, să ne împărtășim	din o pâine a vieții și	care ne împărtășim dintr-un Trup	împărtășim dintr-o pâine și	68
69	din Sfintele Tale	din Sfintele Tale Taine	din potirul mântuirii,	și un Sânge	dintr-un potir,	69
70	spre sfințirea sufletului	spre sfințirea sufletului și				70
71	și a trupului	a trupului și a duhului				71
72	pentru ca să fim un trup	pentru ca să fim un trup	să ne unești	să ne unească	să ne unești	72
73	și un duh	și un duh	unul cu altul	unul cu altul	unul cu altul	73

74			învrednicindu-ne	prin împărtășirea	prin împărtășirea	74
75			de împărtășirea Sfântului Duh	cu Sfântul Duh.	Aceluiași Sfânt Duh	75
76			și nu lăsa pe nici unul dintre noi	Și nici unuia dintre noi	și pe nici unul dintre noi	76
77			spre propria osândă	să nu îi fie spre osândă,	să nu ne faci a ne împărtăși	77
78			să mănânce sau să bea	pentru că ne-am apropiat	cu Sfântul Trup și Sânge al	78
79			ca urmare a mulțimii	cu nevrednicie de Trupul	Hristosului Tău	79
80			păcatelor noastre,	și Sângele Hristosului Tău,	spre judecată sau osândă,	80
81	și să aflăm parte	și să aflăm parte	însă să aflăm milă	ci să aflăm milă	ci să aflăm milă	81
82		și să avem moștenire	în ziua cea dreaptă	și har	și har	82
83			și cinstită a	în ziua descoperirii		83
84			răsplătirii Tale.	judecății Tale,		84
85	cu toți sfinții	cu toți sfinții		împreună cu toți sfinții,	împreună cu toți sfinții,	85
86	care din veac	care din veac		care din veac	care din veac	86
87	au bineplăcut Ție.	au bineplăcut Ție		au bine-plăcut Ție:	au bine-plăcut Ție:	87
88				cu strămoșii,	cu strămoșii,	88
89				părinții,	părinții,	89
90				patriarhii,	patriarhii,	90
91				proorocii,	proorocii,	91
92				apostolii,	apostolii,	92
93				mucenicii,	propovăduitorii,	93
94				propovăduitorii,	evangelisti,	94
95				episcopii,	mucenicii,	95
96				preoții,	mărturisitorii,	96
97				diaconii	dascăli	97
98				și cu tot sufletul	și cu tot sufletul	98
99				celor ce au adormit și	drept ce s-a săvârșit	99
100				cu adevărat au crezut în Hristos.	întru credință	100

6. EPICLEZA

Substantivul grec *ἐπίκλησις* ce provine de la verbul *ἐπικαλέω* care înseamnă a chema, a invoca, este termenul uzual folosit în cult pentru a desemna o rugăciune în care Sfântul Duh este invocat pentru a veni și a sfinți materia Sfintelor Taine și pe credincioși. În mod particular, epicleza a devenit termenul consacrat pentru acea secțiune a anaforalei euharistice în care preotul cere lui Dumnezeu Tatăl să trimită Duhul Sfânt asupra credincioșilor și asupra Darurilor pentru a le sfinți și a le transforma în Trupul și Sângele Mântuitorului Iisus Hristos.⁹³⁶

Originea epiclezei poate fi găsită în schema euhologică iudaică: binecuvântare – mulțumire – cerere, ce a fost preluată și reformulată în cultul creștin devenind astfel structura de bază a oricărui text euharistic.

Secțiunea a treia de cerere (Rahem = ai milă, Doamne) a binecuvântării după cină (birkat ha mazon) a fost modelul original preluat din cultul iudaic după care în Liturgia apostolică erau formulate cererile comunității care culminau printr-o invocare de venire a Mântuitorului.⁹³⁷ O astfel de epicleză simplă a fost expresia “Maranatha” din Didahia 10,

⁹³⁶ Studiile referitoare la epicleza euharistică sunt numeroase, merită însă a fi amintite cele mai importante dintre ele: F. Cabrol, *Epiclèse*, DACL 5/1 (1922), p. 124-184; Odo Casel, *Zur Epiklese*, JLT 3 (1923), p. 100-102; G. Dix, *The Epiclesis: Some Considerations*, Theology 29 (1934), p. 287-294; Idem, *The Origins of the Epiclesis*, Theology 28 (1934), p. 187-202; P. Huillier, *La théologie de l'epiclèse*, Verbum Caro 14 (1960), p. 307-327; J. H. McKenna, *Eucharist and Holy Spirit the eucharistic epiclesis in twentieth century theology (1900-1966)* (=Alcuin Club Collections 57), Great Woking, 1975; Idem, *Eucharistic Prayer: Epiclesis*, în A. Heinz, Heinrich Rennings (eds.), *Gratias agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet. Für Balthasar Fischer*, Freiburg, Basel, Wien, 1992, p. 283-291; G. Wagner, *Zum Problem der Epiklese im Abendland*, Orthodoxes Forum 2 (1988), p. 57-68; B. Bobrinskoy, *Présence réelle et communion eucharistique*, Revue des sciences philosophiques et théologiques, 53 (1969), p. 402-420.

Momentul prefacerii darurilor a fost un continuu subiect de dispută între teologii ortodocși și cei romano-catolici. O analiză sintetică a întregii acestei dezbateri și propuneri concrete pentru concilierea celor două puncte de vedere le dă Robert Taft în articolul său: *Ecumenical Scholarship and the Catholic-Orthodox Epiclesis Dispute*, Ostkirchliche Studien 45 (1996), p. 201-226.

⁹³⁷ Pentru Louis Ligier, Louis Bouyer, Cesare Giraudo și Thomas Talley, definirea originii epiclezei ține de analiza și înțelegerea contextul cultic iudaic al secolelor I î.d.H – I d.H. A se vedea: Louis Ligier, *Autour du sacrifice eucharistique. Anaphores orientales et anamnese juive de Kippur*, Nouvelle revue théologique 82 (1960), p. 40-55; Idem, *Anaphores orientales et prières juives*, Proche-Orient chrétien 13 (1963), p. 3-20; Idem, *Péché d'Adam et péché du monde. Bible, Kippur, Eucharistie II*, Theologie 48, Paris, 1961, p. 289-307, 399-444. Idem, *De la Cène de Jesus a l'anaphore de l'Eglise*, La Maison-Dieu 87 (1966), p. 7-49; Idem, *De la Cène du Seigneur a l'Eucharistie*, Assemblées du Seigneur 1 (1968), p. 19-57;

5⁹³⁸, ce are sensul imperativ de: “Vino, Doamne!”⁹³⁹, sau repetata chemare a Numelui Mântuitorului și a Sfântului Duh, așa cum apare în Actele apocrife ale lui Toma scrise în jurul anului 200 în Siria.⁹⁴⁰

Sfântului Iustin Martirul și Filosoful vorbește în Apologia I, 66, 2 de pâinea ce a fost sfințită “prin cuvântul rugăciunii, care este de la El”.⁹⁴¹ Marele apologet subliniază astfel faptul că transformarea elementelor euharistice avea loc în urma unei rugăciuni care era rostită în conformitate cu modelul oferit de Mântuitorul la Cina cea de Taină.⁹⁴²

O primă mărturie certă a unei epicleze euharistice poate fi găsită în Tradiția apostolică a Sfântului Ipolit, în care Sfântul Duh este invocat asupra darurilor și asupra credincioșilor, fără însă a se preciza în mod expres cererea de transformare a pâinii și vinului în Trupul și Sângele Mântuitorului, cum o vor face epiclezele euharistice de mai târziu:

“Și ne rugăm să trimiți Duhul Tău cel Sfânt peste darurile sfintei Tale Biserici; adunându-o pe ea într-unul, dă celor care participă la sfintele (Tale Taine) de a se împărtăși, spre umplere de Duhul Sfânt, pentru întărirea credinței lor în adevăr” [Et petimus ut mittas Spiritum tuum sanctum in oblationem sanctae ecclesiae; in unum

Louis Bouyer, *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la priere eucharistique*, Tournai, 1968; Cesare Giraudo, *La struttura letteraria della preghiera eucaristica* (Roma, 1981); Thomas Talley, *The Eucharistic Prayer of the Ancient Church, according to Recent Research: Results and reflections*, *Studia Liturgica* 11 (1976), p. 138-158; Idem, *From Berakah to Eucharistia: A Reopening Question*, *Worship* 50 (1976), p. 115-137; Idem, *The Literary Structure of the Eucharistic Prayer*, *Worship* 58 (1984), p. 404-19; Idem, *Structures des anaphores anciennes et modernes*, *La Maison-Dieu* 191 (1992), p. 15-43; Idem, *De la Berakah a l'Eucharistie: une question a réexaminer*, *La Maison-Dieu* 125 (1976), p. 11-39.

⁹³⁸ Anton Hänggi, Irmgard Pahl (eds), *Prex Eucharistica*, Fribourg 1968, p. 66.

⁹³⁹ O analiză detaliată a sensului acestei exclamații poate fi găsită la Palle Dinesen, *Die Epiklese im Ramen altkirchlicher Liturgien. Eine Studie über die eucharistische Epiklese*, *Studia Theologica* 16 (1962), p. 42-107.

⁹⁴⁰ Gabriele Winkler, *Nochmals zu den Anfängen der Epiklese and des Sanctus im Eucharistischen Hochgebet*, *Theologische Quartalschrift* 174 (1994), p. 216-220; A se vedea și Idem, *Weitere Beobachtungen zur frühen Epiklese (den Doxologien and dem Sanctus). Über die Bedeutung der Apokryphen für die Erforschung der Entwicklung der Riten*, *Oriens Christianus* 80 (1996), p. 177-200.

⁹⁴¹ Anton Hänggi, Irmgard Pahl (eds), *Prex Eucharistica...*, p. 70.

⁹⁴² Întreaga problematică a acestui enigmatic text este magistral expusă de G.J. Cuming în *ΔΙ' ΕΥΧΗΣ ΛΟΓΟΥ*, *Journal of Theological Studies* 31 (1980), p. 80-82; Un răspuns pertinent la opiniile expuse de Cuming îl dă A. Gelston, în *ΔΙ' ΕΥΧΗΣ ΛΟΓΟΥ*, *Journal of Theological Studies* 33 (1982), p. 172-175. A se vedea și: Pr. Prof. P. Vintilescu, *Încercări de istoria liturghiei*, București, 1932, p. 89.

congregans, des omnibus qui percepiunt de sanctis in repletionem Spiritus sancti, ad confirmationem fidei in veritate...”].⁹⁴³

În primele trei secole, în condițiile în care terminologia trinitară nu fusese încă precizată, pentru prefacerea darurilor era invocat și Logosul divin, așa cum este cazul anaforalei lui Serapion din Thmuis:

“Dumnezeule al adevărului, să vină Cuvântul Tău cel Sfânt asupra pâinii acesteia, pentru ca pâinea să se facă Trupul Cuvântului și asupra potirului acestuia, ca să devină Sângele adevărului” [’Επιδημησάτω Θεὸς τῆς ἀληθείας ὁ ἅγιός σου λόγος ἐπὶ τὸν ἄρτον τοῦτον, ἵνα γένηται ὁ ἄρτος σῶμα τοῦ λόγου, καὶ ἐπὶ ὁ ποτήριον τοῦτο, ἵνα γένηται ὁ ποτήριον αἷμα τῆς ἀληθείας].⁹⁴⁴

Abia din secolul patru începând, o dată cu definițiile dogmatice ale primelor sinoade ecumenice, epicleza a atins forma ei definitivă, în care rolul sfinților era atribuit în exclusivitate Persoanei Sfântului Duh și în care era menționată și cererea specială de prefacere a pâinii și vinului în Trupul și Sângele Mântuitorului. În acest sens, mărturia Sfântului Chiril al Ierusalimului din Catehezele mistagogice (V, 7) este elocventă: “Apoi sfințindu-ne pe noi înșine prin aceste imnuri duhovnicești, rugăm pe Dumnezeu cel iubitor de oameni să trimită Duhul Său cel Sfânt peste darurile puse înainte, pentru ca să prefacă pâinea în Trupul lui Hristos și vinul în Sângele lui Hristos”⁹⁴⁵

Evoluția textului euharistic a fost un amplu proces, ce a făcut ca această secțiune atât de importantă a textului euharistic să apară în poziții diferite în Liturgiile Răsăritului Ortodox. Astfel, în tradiția alexandrină epicleza urmează după Trisaghionul biblic în contextul laudei aduse Creatorului a toate. Ideea umplerii de slavă a toate prin venirea Mântuitorului în lume este în anaforaua Sfântului Marcu punctul de plecare și premisa cererii pentru ca și darurile puse înainte să se umple de binecuvântare prin venirea

⁹⁴³ Anton Hänggi, Irmgard Pahl (eds), *Prex Eucharistica...*, p. 81.

⁹⁴⁴ *Ibidem*, p. 130.

⁹⁴⁵ A. Piédagnel (ed), *Cyrille de Jérusalem. Catéchèses mystagogiques* (= Sources Chrétiennes 126), Paris 1966, p. 154-155: Ἐἵτα ἁγιάσαντες ἑαυτοὺς διὰ τῶν πνευματικῶν τούτων ὕμνων, παρακαλοῦμεν τὸν φιλόανθρωπον Θεὸν τὸ ἅγιον Πνεῦμα ἐξαποστεῖλαι ἐπὶ τὰ προκείμενα, ἵνα ποιήσῃ τὸν μὲν ἄρτον σῶμα Χριστοῦ, τὸν δὲ οἶνον αἷμα Χριστοῦ. Aceeași idee o expune și Teodor de Mopsuestia în Omiliile sale catehetice (15, 11), afirmând că venirea Sfântului Duh duce la prefacerea darurilor în Trupul și Sângele Mântuitorului; a se vedea: R. Tonneau, și R. Devreesse (eds.), *Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste* (= Studi a Testi 145), Città del Vaticano, 1949, p. 476.

Sfântului Duh.⁹⁴⁶ În tradiția est-siriană epicleza apare la sfârșitul anaforalei fiind strâns legată de doxologia finală,⁹⁴⁷ iar în cea vest-siriană ea alcătuiește un tot unitar alături de cuvintele de instituire și anamneză.⁹⁴⁸

În opinia lui Robert Taft, sensul evoluției epiclezei a fost de la “invocarea Logosului la cea a Sfântului Duh”,⁹⁴⁹ însă G. Winkler a nuanțat acest punct de vedere arătând că epicleza a evoluat de la invocarea Numelui Mântuitorului sau a Sfântului Duh la cererea concretă de trimitere a Mângâietorului asupra darurilor.⁹⁵⁰ Cercetătoarea de la Tübingen a făcut distincția între două tipuri fundamentale de anaforale euharistice, unul sirian – epicletic și altul grec – hristocentric:⁹⁵¹ în primul dintre ele, prin imperativul “vino!” Sfântul Duhul este *invocat* să coboare asupra comunității, iar într-o evoluție ulterioară și asupra darurilor, pe când în cel de al doilea tip, în epicleza ce este strâns legată de cuvintele de instituire și de anamneză, este cerută *trimiterea* Sfântului Duh de către Tatăl sau Fiul asupra darurilor.⁹⁵²

Diferența aceasta fundamentală între cele două tipuri de epicleză fusese remarcată încă din 1972 de Sebastian Brock, care a demonstrat că cele mai vechi texte euharistice folosesc verbul “a veni” pentru a invoca venirea Mântuitorului sau a Sfântului Duh, pe când în anaforalele mai evolute ale secolului V, verbul dominant este “a trimite”, căci

⁹⁴⁶ Anton Hänggi, Irmgard Pahl (eds), *Prex Eucharistica*, Fribourg 1968, p. 112. A se vedea toate anaforalele acestei tradiții în *Ibidem*, p. 101-203.

⁹⁴⁷ *Ibidem*, p. 374-410.

⁹⁴⁸ *Ibidem*, p. 204-373.

⁹⁴⁹ R. F. Taft, *From logos to spirit: On the early history of the epiclesis*, în A. Heinz, și H. Rennings (eds.), *Gratias agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet. Festschrift Balthasar Fischer*, Freiburg / Basel / Wien, 1992, p. 489-502.

⁹⁵⁰ Gabriele Winkler, *Nochmals zu den Anfängen...*, p. 219-220. A se vedea și sintetizarea întregii contribuții a cercetătoarei de la Tübingen la elucidarea originii și evoluției epiclezei și a sanctusului făcută de M. E. Johnson, în articolul: *The origins of the anaphoral use of the Sanctus and Epiclesis revisited. The contribution of Gabriele Winkler and its implications*, la Feulner, H. J. / Velkovska, E. / Taft, R. F. (eds.), *Crossroad of Cultures. Studies in Liturgy and Patristics in Honor of Gabriele Winkler* (= OCA 260), Roma, 2000, p. 405-42.

⁹⁵¹ Distincția aceasta este preluată de Winkler de la H.A.J. Wengmann, *Genealogie des Eucharstiegebetes*, Archiv für Liturgiewissenschaft 33 (1991), p. 193-216.

⁹⁵² G. Winkler, *Weitere Beobachtungen zur frühen Epiklese (den Doxologien and dem Sanctus). Über die Bedeutung der Apokryphen für die Erforschung der Entwicklung der Riten*, Oriens Christianus 80 (1996), p. 196-198.

Tatăl sau însuși Mântuitorul Iisus Hristos este rugat să trimită Duhul Sfânt asupra credincioșilor și asupra darurilor.⁹⁵³

6.1 STRUCTURA EPICLEZEI

Epicleza tradiției vest – siriene, din care și anafora Sfântului Vasile cel Mare face parte, conține trei cereri distincte:

1. cea de trimitere a Sfântului Duh asupra credincioșilor și asupra darurilor V, 1-36.
2. cea explicită pentru prefacerea pâinii și vinului în Trupul și Sângele Mântuitorului
3. cea finală pentru cei credincioși ca să se învrednicească a se împărtăși cu vrednicie spre iertarea păcatelor, spre sfințire și spre viața de veci V, 67-100

Toate aceste trei cereri se găsesc în toate anaforalele tradiției vest-siriene, însă cea de a doua cerere lipsește din cele mai vechi texte euharistice, fiind un adaos făcut ulterior cu scopul de a preciza mai îndeaproape scopul invocării Duhului Sfânt, a lucrării lui sfințitoare asupra darurilor puse înainte.

Pe această structură tripartită se va baza și analiza comparată ce va fi făcută celor cinci formulare euharistice atribuite Sfântului Vasile cel Mare.

6.2 ANALIZA COMPARATĂ A TEXTULUI EPICLEZEI DIN CELE PATRU VERSIUNI ALE ANAFORALEI SFÂNTULUI VASILE CEL MARE

1. *Cererea pentru venirea Sfântului Duh asupra credincioșilor și asupra darurilor V, 1-36.*

⁹⁵³ S. Brock, *The Epiklesis in the Antiochene Baptismal Ordines*: Symposion Syriacum 1972, célébré dans les jours 26-31 octobre 1972 à l' Institut Pontifical Oriental de Rome. Rapports et Communications (=OCP 197), Roma, 1974, p. 210-211. A se vedea, de asemenea, alte două lucrări fundamentale ale aceluiași autor: *Invocations to/for the Holy Spirit in Syriac liturgical texts: some comparative approaches*: în R. F. Taft. / Winkler, G. (eds.), *Acts of the International Congress Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (1872-1948) Rome, 25-29 September 1998* (=OCA 265), Roma, 2001, p. 377-406; Idem, *Towards a typology of the Epiclesis in the west Syrian anaphoras*, în Feulner, H. J. / Velkovska, E. / Taft, R. F. (eds.), *Crossroad of Cultures. Studies in Liturgy and Patristics in Honor of Gabriele Winkler* (=OCA 260), Roma, 2000, p. 173-92.

Această primă cerere apare în toate cele cinci anaforale euharistice și conține nucleul epiclezei originare⁹⁵⁴ ce era în mod simplu formulată prin folosirea a două verbe finite: “ne rugăm” și “cerem” de care depindeau trei infinitive: “să vină” “să le sfințească” și “să le arate”. Pe această schemă primară s-au adăugat în decursul timpului și alte elemente noi precum: un al treilea verb finit: “ne închinăm” în **sah Bas** și **Äg**, un al treilea infinitiv: “să le binecuvânteze” în **Byz V**, 34, și un vast pasaj ce amplifică subiectul întregii expuneri arătând cine sunt cei care cer venirea Sfântului Duh, în **Syr**, **Arm**, **Byz V**, 7-25.

Este evidentă vechimea acestui nucleu al epiclezei, căci, după cum a fost arătat mai sus, verbul “a veni” este specific anaforalelor euharistice primare. Elementele originare ale cererii de venire a Sfântului Duh asupra credincioșilor și asupra darurilor din anafora Cezareii Capadociei s-au păstrat cu fidelitate în textul sahidic și cel egiptean, dar sunt vizibile și în textele arhetipului **Ω**, cu toate că au suferit modificări și reformulări. În această primă secțiune a textului celor patru versiuni ale anaforalei Sfântului Vasile cel Mare, trei elemente comune originare pot fi identificate:

- a. Adresarea către Dumnezeu Tatăl
- b. Precizarea subiectului cererii
- c. Formularea cererii.

Analiza fiecăruia dintre ele relevă modul în care textul euharistic a fost influențat de fiecare tradiție liturgică locală în care el a fost folosit și pune în lumină și maniera teologică în care nucleul originar bine conservat în **sah Bas** și **Äg** a fost prelucrat și reformulat în textele arhetipului **Ω**:

a. Adresarea către Dumnezeu Tatăl

Toate anaforalele euharistice ale tradiției bizantine sunt adresate lui Dumnezeu Tatăl. Schema trinitară urmărită este perfectă: atât relațiile dintre Persoanele Sfintei

⁹⁵⁴ Pe baza asemănărilor dintre epicleza din **Äg** și cea a anaforalei Sfinților Apostoli Addai și Mari, B. Botte a fost de părere că epicleza originară a textului capadocian se oprea scurt la cuvintele ἱνα τῶν ἁγίων (IV, 36). A se vedea: B. Botte, *L' épiclese dans les liturgies syriennes orientales*, Sacris Erudiri 6 (1954), 49-72.

Treimi cât și manifestarea lor în iconomia mântuirii sunt descrise în întreg textul anaforalei: Prima secțiune a ei (Rugăciunea Teologică) este una doxologică, de laudă și preamărire a lui Dumnezeu cel Unul în Sfânta Treime și a lucrării Lui în lume, secțiune care se încheie prin Trisaghionul biblic, prin veșnicul imn adus de îngeri măreției și slavei nepieritoare a lui Dumnezeu. Cea de a doua secțiune (Rugăciunea Hristologică), este dedicată mulțumirii pentru întreaga iconomie a mântuirii împlinită de Mântuitorul Iisus Hristos, care culminează cu amintirea instituirii Sfintei Euharistii la Cina cea de Taină. Ultima secțiune, cea de cerere, începe cu epicleza și continuă cu dipticele, fiind dedicată lucrării Sfântului Duh în Biserică. Fiecare din cele trei secțiuni este consacrată uneia din Persoanele Sfintei Treimi, iar anaforaua ca tot este adresată Tatălui ca fiind Principiul și Începutul Sfintei Treimi. De aceea toate anaforalele euharistice se adresează Tatălui, în Numele Fiului prin Sfântul Duh.

Epicleza este secțiunea centrală a canonului euharistic, care stă sub semnul prezenței Sfântului Duh, prin Care și în Care rugăciunile comunității se înalță către Tatăl pe baza jertfei Fiului, și Care este invocat să vină și să actualizeze această Jertfă sfințind darurile aduse de credincioși pentru a le împărtăși lor dragostea veșnică a Sfintei Treimi.

În toate cele cinci texte euharistice epicleza debutează printr-o adresare făcută lui Dumnezeu Tatăl, Care este rugat ca Duhul Sfânt *să vină* asupra credincioșilor și asupra darurilor. Anaforalele mai explicate de mai târziu vor preciza sensul acestei cereri: ea se adresează Tatălui Care este rugat de comunitate *să trimită* pe Mângâietorul pentru a sfinți darurile. Dacă în textul sahidic Tatăl este numit în mod simplu: “Dumnezeul nostru” (V, 2), ceea ce reprezintă un specific al tradiției liturgice copte,⁹⁵⁵ în **Äg** două adjective în vocativ: “Iubitorule de oameni” și “bunule”, folosite și în anaforaua Sfântului Marcu⁹⁵⁶ și cea egipteană a Sfântului Chiril,⁹⁵⁷ constituie apelativele cu care preotul se adresează lui Dumnezeu Tatălui în debutul epiclezei. În **Byz** epicleza începe printr-o expresie tipică anaforalelor tradiției bizantine: “Stăpâne Preasfinte” [Δέσποτα πανάγιε], ce poate fi întâlnită și la începutul Rugăciunii teologice.

⁹⁵⁵ Achim Budde, *Die ägyptische Basilios – Anaphora, Text – Kommentar – Geschichte* (=Jerusalem Theologisches Forum 7), Münster, 2004, p. 398.

⁹⁵⁶ Anton Hänggi, Irmgard Pahl (eds), *Prex Eucharistica*, Fribourg 1968, p. 102.

⁹⁵⁷ *Ibidem*, p. 138.

Bunătatea, sfințenia și iubirea de oameni a lui Dumnezeu sunt atribute divine adesea folosite ca apelative în anaforele euharistice, ca unele ce nu doar definesc Persoana divină Căreia îi sunt adresate, cât mai ales ca cele ce reprezintă gajul și garanția împlinirii cererilor ce urmează a fi formulate.

b. Precizarea subiectului cererii

Subiectul acestei cereri este simplu și concis, exprimat în **sah Bas V**, 5-6: “noi păcătoșii și nevrednicii și smeriții” [ἡμεῖς οἱ ἁμαρτολοὶ καὶ ἀνάξιοι καὶ οἱ ταλαίπωροι], iar la acest text original a fost adăugat în **Äg** și **Byz V**, 5-6 și substantivul “robii tăi”, care determină mai îndeaproape adjectivul “nevrednicii”: “noi păcătoșii și nevrednicii și smeriții robii tăi” [ἡμεῖς οἱ ἁμαρτωλοὶ καὶ ἀνάξιοι δοῦλοί σου]. Textul sirian amintește în plus față de celelalte texte euharistice în V, 5 și adjectivul: “străinii” [miseri], pe când textul versiunii armene a prescurtat drastic nucleul original din care a reținut doar expresia “noi nevrednicii” (**Arm V**, 6).

Cine sunt însă aceia care cer ca Sfântul Duh să vină asupra credincioșilor și asupra darurilor este mai pe larg expus în textele arhetipului **Ω**, în care după menționarea nucleului original în V, 5-6 este introdus un amplu pasaj ce descrie nevrednicia celor care “slujesc la sfântul jertfelnic” (V, 7-25). În **sah Bas** și **Äg** se poate deduce din logica internă a textului că subiectul cererii se referă la tot poporul de față și nu doar la clerici.⁹⁵⁸ Textul arhetipului **Ω** pare să fi fost “clericalizat” prin fragmentul inserat în V, 7-25, în care clerul își mărturisește nevrednicia de a sluji la sfântul altar.⁹⁵⁹ Sentimentul de teamă ca nevrednicia preotului să fie o cauză care să împiedice venirea Sfântului Duh asupra credincioșilor și asupra darurilor apare și în alte rugăciuni din Liturgia bizantină a Sfântului Vasile cel Mare, precum în cea pentru credincioși după Evanghelie, în cea a punerii înainte, și în cea a dipticelor în care preotul se roagă pentru sine. Boris Bobrinskoy este de părere că astfel de fragmente au fost introduse în textele euharistice pentru a atrage atenția asupra importanței misterului euharistic pentru viața Bisericii, dar

⁹⁵⁸ A se vedea: S. de Beaucueil, *La prière eucharistique dans la liturgie égyptienne de Saint Basile*, Les Cahiers Coptes 6 (1954), p. 10.

⁹⁵⁹ L.L. Mitchell, *The Alexandrian Anaphora of St Basil of Caesarea: Ancient Source of A Common Eucharistic Prayer*, Anglican Theological Review 58 2 (1976), p. 202.

și pentru a combate efectele post constantiniene ale “secularizării” și cele ale “eroziunii” disciplinei arcanе.⁹⁶⁰

În pofida faptului că subiectul cererii în arhetipul **Ω** se referă în mod concret la slujitorii sfântului altar, pronumele personal de persoana I plural “noi” este folosit și aici, ca în toate textele euharistice, ca o expresie a întregii plerome eclesiale, iar jertfa ce urmează a fi adusă lui Dumnezeu de către preoți este *a întregii comunități*. Această viziune eclesiologică o exprimă cu multă claritate Teodor de Mopsuestia într-una din omiliile sale catehetice în care el afirmă: “După cum limba vorbește pentru întreg trupul, așa preotul vorbește pentru toți; Jertfa însă o aducem noi toți prin preoți...”⁹⁶¹

c. Formularea cererii

Pasajul nou adăugat în textele arhetipului **Ω** (V, 7-25), care constituie o amplă apoziție explicativă a subiectului epiclezei, introduce formularea propriu-zisă a cererii de venire a Sfântului Duh. Invocarea Mângâietorului asupra credincioșilor și asupra darurilor este apogeul Sfintei Liturghii, iar această cerere este introdusă cauzal în textul bizantin prin folosirea locuțiunii: “pentru aceasta” [Διὰ τοῦτο], pentru a sublinia faptul că Sfântul Duh este chemat să vină și să sfințească darurile, doar pentru că toate actele economiei mântuirii pe care anamneza le menționează au fost deja împlinite de Mântuitorul Iisus Hristos.

Revizorul arhetipului **Ω** a reușit printr-o atentă folosire a verbelor să puncteze momentele principale ale epiclezei. Astfel, în mod sugestiv, subiectul pasajului din **Byz V**, 7-25 este exprimat prin participiul substantivat οἱ καταξιωθέντες [cei ce ne-am învrednicit] de care depinde infinitivul λειτουργεῖν [a sluji], iar verbului principal προσεγγίζομεν [ne apropiem], definit mai îndeaproape de participiul θαρροῦντες [îndrăznind], îi sunt asociate alte două verbe finite: δεόμεθα [ne rugăm] și παρακαλοῦμεν [Îți cerem], care au fost dislocate din poziția lor originală de la începutul

⁹⁶⁰ B. Bobrinskoy, *Liturgie et ecclesiologie trinitaire de Saint Basile*, Verbum Caro, 23 (1969), p. 10.

⁹⁶¹ Omilia 15,40 la R. Tonneau și R. Devreesse (eds), *Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste* (= Studi a Testi 145), Città del Vaticano, 1949, p. 524.

anaforalei (așa cum apar ele în textele egiptene) și au fost asociate acestui pasaj tocmai pentru a marca acest crescendo al întregii celebrări cultice:

“ Pentru aceasta, / Stăpâne Preasfinte, și noi păcătoșii și nevrednicii robii Tăi, /
care *ne-am învrednicit* a sluji sfântului Tău jertfelnic, nu pentru dreptățile noastre,
că n-am făcut ceva bun pe pământ, /
ci pentru mila Ta și îndurările Tale, pe care le-ai vărsat cu prisosință peste noi,
îndrăznind, ne apropiem de sfântul Tău jertfelnic, /
și *punând înaintea* cele ce închipuiesc Sfântul Trup și Sânge al Hristosului Tău, Ție
ne rugăm și de la Tine cerem, Sfinte al sfinților, cu bunăvoința bunătății Tale,
să vină Duhul Tău cel Sfânt... peste noi și peste Darurile acestea ce sunt puse
înainte și să le binecuvânteze pe dânsule și să le sfințească și să le arate.” (Byz
V)

Întreaga formulare a cererii de venire a Sfântului Duh este structurată în toate versiunile anaforalei Sfântului Vasile cel Mare în jurul celor două verbe principale: δεόμεθα [ne rugăm] și παρακαλοῦμεν [Îți cerem], de care depinde un întreg șir de infinitive: ἐλθεῖν [să vină], ἁγιάσαι [să sfințească] și ἀναδείξαι [să arate]. Această schemă originară a fost adaptată și parțial modificată în fiecare tradiție liturgică în care a fost folosit acest text euharistic. Astfel, **sah Bas** a pierdut secundar în decursul timpului verbul παρακαλοῦμεν, însă a introdus ca și **Äg** cu stângăcie verbul προσκυνοῦμεν, întrerupând sensul frazei în V, 26-30.

Syr și **Byz** păstrează verbele originare ἁγιάσαι și ἀναδείξαι din **sah Bas**, la care **Byz** a adăugat în V, 34 și infinitivul εὐλογήσαι pentru a accentua importanța momentului prefacerii. Toate aceste trei verbe nu apar însă în **Arm**, fiind probabil eliminate în decursul timpului din acest text euharistic ca urmare a unor tendințe secundare de abreviere ce pot fi remarcate și la nivelul rugăciunii diptichelor.

Folosirea infinitivului ἐλθεῖν în **sah Bas**, **Äg**, **Syr** și **Byz V**, 30 este un indiciu al marii vechimi a epiclezei păstrate în aceste texte euharistice.⁹⁶² Duhul Sfânt este invocat

⁹⁶² A se vedea cele afirmate mai sus, la notele 952-953.

să vină asupra credincioșilor, ca în vechile anaforale siriene,⁹⁶³ dar și asupra darurilor, cum o fac textele euharistice mai elaborate ale tradiției antiohiene.⁹⁶⁴ Textul epiclezei anaforalei Sfântului Vasile cel Mare în toate versiunile ei se arată astfel a fi o sinteză originală a celor două tipuri de text euharistic: a sirian – epicletic și a celui grec – hristocentric, reținând cererea de venire a Sfântului Duh atât asupra comunității cât și asupra darurilor. Doar **Arm** se distinge de celelalte versiuni prin cererea de *trimitere* a Sfântului Duh, fapt ce poate fi explicat prin adaptarea și ajustarea acestui formular liturgic la tradiția cultică locală.⁹⁶⁵

Chiar dacă toate cele trei infinitive depind gramatical de cele două verbe principale, ἀγιάσαι și ἀναδεῖξαι sunt logic legate de primul infinitiv: ἐλθεῖν, căci prin ele este indicat scopul venirii Sfântului Duh, adică sfințirea darurilor. Verbele ἀγιάσαι și εὐλογήσαι pot fi adesea întâlnite în anaforalele euharistice ca termeni consacrați prin care se cere prefacerea darurilor. În **sah Bas**, **Äg** și **Byz** se cere în plus însă ca prin venirea Sa Duhul Sfânt să *arate* (ἀναδεῖξαι) darurile a fi Trupul și Sângele Mântuitorului. Ideea aceasta mai poate fi găsită în Constituțiile apostolice⁹⁶⁶, în anaforaua armeană Sahak⁹⁶⁷ și în catehezele lui Teodor de Mopsuestia.⁹⁶⁸ Erik Peterson a sugerat ca verbul ἀναδείκνυμι să fie tradus nu literal, ci cu un termen sinonim celorlalte două infinitive ἀγιάσαι și εὐλογήσαι ce îi sunt juxtapuse, căci el este un “terminus tehnicus” preluat din limbajul antic al cultelor de mistere în care ἀναδείκνυμι τῷ θεῷ însemna a sfinți, a dedica, a con-

⁹⁶³ G. Winkler, *Weitere Beobachtungen...*, p. 197.

⁹⁶⁴ În *Tradiția apostolică* 4 (*Prex Eucharistica*, p. 80), în Constituțiile apostolice 8, 12 (*Prex Eucharistica*, p. 92-93).

⁹⁶⁵ A. Budde, *Die ägyptische Basilios – Anaphora*, p. 425.

⁹⁶⁶ Anton Hänggi, Irmgard Pahl (eds), *Prex Eucharistica*, Fribourg 1968, p. 92: să trimiți Duhul Tău cel Sfânt... ca să arate pâinea aceasta Trupul Hristosului Tău și potirul acesta Sângele Hristosului Tău [καὶ καταπέμψης τὸ ἅγιόν σου Πνεῦμα... ὅπως ἀποφύγῃ τὸν ἄρτον τοῦτον σῶμα τοῦ Χριστοῦ σου καὶ τὸ ποτήριον τοῦτον αἷμα τοῦ Χριστοῦ σου...].

⁹⁶⁷ *Ibidem*, p. 335: “...trimite Duhul Tău cel Sfânt... pentru ca această pâine sfințindu-o să o arăți Trupul mântuirii Hristosului Tău și potirul acesta să îl areți Sângele Hristosului Tău spre iertarea păcatelor”

⁹⁶⁸ Cateheza 16, 12, la R. Tonneau și R. Devreesse (eds), *Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste* (= Studi a Testi 145), Città del Vaticano, 1949, p. 552.

sacra unei zeități ceva.⁹⁶⁹ În acest sens de termen tehnic el pare să fie folosit chiar de Sfântului Vasile cel Mare în tratatul *Despre Sfântul Duh* în capitolul 26, 67, în care el notează:

“Cuvintele epiclezei la sfințirea/prefacerea pâinii Euharistiei și a paharului binecuvântării cine dintre sfinți ni le-a lăsat nouă în scris?”⁹⁷⁰

În contextul anaforalelor euharistice, verbul acesta trebuie însă tradus în funcție de elementele pe care le determină, astfel în **sah Bas** și **Äg** el este urmat de expresia “Sfintele sfinților”, ceea ce obligă la o traducere literală: “și să le arate Sfintele sfinților”, iar în textul bizantin o determinare mult mai amplă impune și ea o traducere literală: “să le arate: pâinea aceasta, adică, însuși Cinstitul Trup al Domnului și Dumnezeuului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos...”.

Dacă actele sacramentale sunt manifestări văzute ale harului divin nevăzut, atunci cererea de a “arăta” pâinea și vinul a fi Trupul și Sângele Mântuitorului înseamnă atât a le consacra, adică a le sfinți, a le preface, dar și a le “arăta”, adică a le descoperi prin credință a fi Hrana vieții veșnice. Prin urmare, folosirea infinitivului ἀναδείκνυμι este polivalentă: ca termen tehnic el desemnează sfințirea darurilor, putând fi asociat infinitivelor care îl preced, dar în întreg contextul epiclezei el are și sensul de a descoperi, de a arăta ochilor credinței roadele venirii Sfântului Duh.

Se poate pune în mod firesc întrebarea dacă acest termen își datorează prezența în textul euharistic intervenției directe a Sf. Vasile. Chestionarea bazei de date TLG indică faptul că în pofida desei folosiri în scrierile marelui ierarh a verbului ἀναδείκνυμι și a derivatelor lui, rămâne totuși unică referința din tratatul *Despre Sfântul Duh* 26, 67 în care acest verb este folosit ca un “termen tehnic” al epiclezei euharistice. Dat fiind faptul că în întreaga operă a acestui sfânt nu mai pot fi găsite și alte pasaje care să menționeze într-un context liturgic acest verb, fragmentul din *Despre Sfântul Duh* trebuie privit ca un indiciu al influenței limbajului cultic asupra scrisului Sfântului Vasile, căci toți marii ierarhi ai Bisericii au stăpânit și folosit în scrierile lor acest limbaj liturgic.

⁹⁶⁹ Erik Peterson, *Die Bedeutung von ἀναδείκνυμι in den griechischen Liturgien*, in Festgabe für Adolf Deissmann zum 60. Geburtstag, Tübingen, 1927, p. 320-326.

⁹⁷⁰ B. Pruche, *De Spiritu Sancto* (=SC 17 bis) p. 480 [Τὰ τῆς ἐπικλήσεως ῥήματα ἐπὶ τῇ ἀναδείξει τοῦ ἄρτου τῆς Εὐχαριστίας καὶ τοῦ ποτηρίου τῆς εὐλογίας, τίς τῶν ἁγίων ἐγγράφως ἡμῖν καταλέλοιπεν]. Și Pruche traduce expresia: ἐπὶ τῇ ἀναδείξει τοῦ ἄρτου τῆς Εὐχαριστίας prin: “momentul consacrării / prefacerii pâinii Euharistiei”.

Totuși nu poate fi exclusă o posibilă intervenție a marelui sfânt ierarh în epicleza textului egiptean grec **Äg** și în cea a arhetipului **Ω** datorită corespondențelor dintre aceste formulare euhologice și textul Rugăciunii aducerii înaintea (Εὐχή τῆς προσκομιδῆς τοῦ Ἀγίου Βασιλείου) care este atribuită Sfântului Vasile cel Mare⁹⁷¹ fiind rostită în Liturgia bizantină după imnul heruvic⁹⁷² cât și textul Rugăciunii sărutării păcii (Εὐχή τοῦ ἀσπασμοῦ) din textul versiunii egiptene **Äg**.⁹⁷³

Rugăciunea sărutării	Rugăciunea aducerii înaintea	Textul anaforalei versiunii bizantine Byz V, 1-36
Εὐχή τοῦ ἀσπασμοῦ τοῦ Ἀγίου Βασιλείου [Renaudot, p. 60-62]	Εὐχή τῆς προσκομιδῆς τοῦ Ἀγίου Βασιλείου [Brightman, p. 319-320]	[Prex Eucharistica, p. 234-236]

Doamne Dumnezeule, ...Tu ești Cel Ce ne-ai pus pe noi în slujirea aceasta prin puterea Sfântului Duh; Binevoiește, Doamne să ne facem slujitori ai legământului Tău celui nou, liturghisitori ai sfintelor Tale Taine.

Pentru aceasta, Stăpâne Preasfinte

nu pentru dreptățile noastre, că n-am făcut ceva bun pe pământ, ci pentru mila Ta și îndurările Tale, pe care le-ai vărsat cu prisosință peste noi, îndrăznind, ne

Primește-ne pe noi *cei ce ne apropiem de sfântul Tău jertfelnic* după mulțimea milelor Tale ca să ne facem vrednici să îți aducem Ție slujba aceasta cuvântătoare și jertfa nesângeroasă [daruri și jertfe – **Äg**] pentru păcatele noastre și pentru greșelile poporului;

apropiem de sfântul Tău jertfelnic, și punând înaintea cele ce închipuiesc Sfântul Trup și Sânge al Hristosului Tău,

⁹⁷¹ Despre paternitatea vasiliană a Rugăciunii aducerii înaintea a se vedea: H. Engberding, *Die Εὐχή τῆς προσκομιδῆς der byzantinischen Basilienliturgie und ihre Geschichte*, Le Muséon 79 (1966), p. 287-313; S. Verhelst, *La seconde partie de la deuxième prière de Saint Basile*, Le Muséon 111 (1998), p. 157-172.

⁹⁷² F.E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, tomul 1, Oxford, 1896, p. 319-320.

⁹⁷³ Eusebe Renaudot, *Liturgiarum Orientalium Collectio...*, vol. 1, p. 60-62; PG 31, 1632-1633.

Și ne dă nouă să îți adu-
cem Ție cu toată frica și cu
conștiință curată această
jertfă duhovnicească și fă-
ră de sânge,

Pe care primindu-o în sfântul și cel mai presus de ceruri și
înțelegătorul Tău jertfelnic în miros de bună mireasmă
trimite-ne nouă harul preasfântului Tău Duh.

[Da, o, Doamne, -**Ăg**] cercetează-ne pe noi Dumnezeuule, și
caută spre slujba aceasta și primește-o pe ea [precum ai
primit darurile lui Abel, jertfele lui Noe, arderile de tot ale
Avraam, preoțiile lui Moise și Aaron, vestirile de pace ale
lui Samuil; -**Byz**] Precum ai primit de la Sfinții Tăi
Apostoli această slujbă adevărată așa primește în bunătatea
Ta și din mâinile noastre aceste daruri,

și fă să fie bineprimite,
sfințite cu Duhul Tău cel
Sfânt, spre iertarea păca-
telor și a neștiințelor
poporului și spre odihna
sufletelor celor mai îna-
inte adormiți,

pentru ca și noi

păcătoșii și nevrednicii
robii Tăi, învrednicin-
du-ne fără de prihană să
slujim la sfântul Tău
altar să luăm plata ico-

pentru ca

învrednicindu-ne
să slujim fără de prihană la
sfântul Tău altar să aflăm pla-
ta iconomilor credincioși și

Ție ne rugăm și de la Tine
cerem, Sfinte al sfinților, cu
bunăvoința bunătății Tale,
sa vină Duhul Tău cel Sfânt
peste noi și peste Darurile
acestea ce sunt puse înaintea
și să le binecuvânteze pe
dânsele și să le sfințească și
să le arate

Noi

care ne-am învrednicit
a sluji sfântului
Tău jertfelnic,

nomilor credincioși și înțelepți
înțelepți și să aflăm milă
și har în ziua cea înfricoșătoare a răsplătirii Tale drepte.”
cele bune și drepte.

Paralelisme dintr-aceste texte sunt evidente și ele nu se limitează doar la formule euhologice comune ce se pot datora fondului de expresii liturgice al tradiției bizantine (Liturgisches Formelgut), ci ele surprind și corespondența de idei existentă între textele mai sus comparate. Atribuirea Sfântului Vasile cel Mare a Rugăciunii punerii înainte din **Byz** precum și a variantei ei din **Äg**,⁹⁷⁴ precum și asemănările ei cu alte secțiuni ale anaforei euharistice bizantine și egiptene, fac din aceste paralelisme posibile argumente ale paternității vasiliene a epiclezei, atât a textului egiptean **Äg**, cât și a arhetipului **Ω**.⁹⁷⁵

Această primă parte a epiclezei ridică însă și o altă problemă importantă pentru istoria textului euharistic, dar și pentru înțelegerea semnificației teologice a invocării Sfântului Duh, și anume cea a denumirilor date darurilor de pâine și vin în cele cinci texte euharistice:⁹⁷⁶

Doar în **Syr**, **Arm** și **Byz V**, 22-25, într-un pasaj ce face parte din amplul fragment ce a fost inserat în arhetipul **Ω** ca preambul pentru invocarea Sfântului Duh, darurile puse înainte sunt numite ca fiind: “cele ce *închipuiesc Sfântul Trup și Sânge al Hristosului Tău*” [τὰ ἀντίτυπα τοῦ ἁγίου σώματος καὶ αἵματος τοῦ Χριστοῦ σου]. Apoi, în cererea de invocare a Sfântului Duh din **V**, 30-36, în toate versiunile acestui text euharistic, cu excepția celui armean, pâinea și vinul sunt menționate ca “*aceste* daruri puse

⁹⁷⁴ H. Engberding, *Die Εὐχὴ τῆς προσκομιδῆς...*, p. 290-300.

⁹⁷⁵ Desigur punctul acesta de vedere este formulat cu multă precauție datorită lipsei unor paralelisme clare dintre scrierile Sfântului Vasile cel Mare și textul epiclezei arhetipului **Ω**. De asemenea, o cercetarea viitoare ar trebui să chestioneze cu ajutorul bazei de date TLG corespondențele dintre textul Rugăciunii punerii înainte din **Byz** și **Äg** cu operele marelui sfânt părinte.

⁹⁷⁶ Problema aceasta a fost tratată cu multă competență de Gabriele Winkler în: *Zur Erforschung orientalischer Anaphoren in liturgievergleichender Sicht III: Der Hinweis auf “die Gaben” bzw. “das Opfer” bei der Epiklese*, în A. Gerhards, Klemens Richter (eds.), *Das Opfer – Biblischer Anspruch und Liturgische Gestalt* (=Questiones Disputatae 186), Freiburg, Basel, Wien, 2000, p. 216-233.

înainte” [τὰ προκείμενα δῶρα ταῦτα], pentru ca în textele egiptene V, 36 să fie folosit termenul “Sfintele sfinților” [ἅγια ἁγίων], pentru a defini în mod concis finalitatea lor.

Termenul de ἀντίτυπος înseamnă “chip”, “image”, “antetip,”⁹⁷⁷ și folosirea lui în anafora Sfântului Vasile cel Mare permite o dublă interpretare: a. ἀντίτυπα poate desemna pâinea și vinul ca și chipuri, imagini ale Trupului și Sângelui Mântuitorului care vor deveni prin pogorârea Sfântului Duh această Realitate pe care o prefigurează; b. ἀντίτυπα poate defini darurile deja prefăcute în Trupul și Sângele Mântuitorului.⁹⁷⁸

În literatura patristică a primelor secole, această interpretare din urmă a fost predominantă,⁹⁷⁹ fapt ce a făcut ca unii liturgiști să vadă în folosirea acestui termen în anafora Sfântului Vasile cel Mare un indiciu al prefacerii darurilor înainte de epicleză.⁹⁸⁰ O astfel de interpretarea este însă exclusă datorită contextului în care termenul de ἀντίτυπα este folosit, căci propoziția în care el apare este poziționată *înaintea* epiclezei, fiind astfel din start exclusă posibilitatea aducerii înainte a darurilor deja transformate în Trupul și Sângele Mântuitorului.⁹⁸¹

Semnificația acestui termen poate fi dedusă cu ușurință dacă se ia în considerare timpul verbului de care el depinde: participiul în aoristul προθέντες plasează acțiunea *înaintea* celei descrise de verbul principal, fiind o trimitere clară la toate actele cultice prin care darurile au fost aduse la sfântul altar și pregătite pentru prefăcere, ceea ce face ca traducerea corectă a frazei să fie aceasta: “*după ce am pus înainte* cele ce închipuiesc Sfântul Trup și Sânge al Hristosului Tău, Ție ne rugăm și de la Tine cerem...” Pâinea și vinul pot fi numite ἀντίτυπα, adică chip al Trupului și Sângelui Mântuitorului, datorită destinației lor sacre de a deveni această tainică și nouă realitate prin venirea Sfântului Duh.

⁹⁷⁷ A se vedea sensul acestui termen în literatura antică greacă la H.G. Liddell și R. Scott, *A Greek – English Lexicon*, Oxford, 1996, p. 165.

⁹⁷⁸ G.W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, p. 159.

⁹⁷⁹ A se vedea: Batiffol, *L' Eucharistie: La présence réelle et la transsubstantion*, Paris, 1913, p. 385-392; J. Betz, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter. I/1 Die Aktualpräsenz der Person und des Heilwerkes Jesu im Abendmahl nach der vorephesinischen griechischen Patristik*, Freiburg i.B., 1955, p. 217-239.

⁹⁸⁰ M. Jugie, *L'épiclese et le mot antitype de la messe de saint Basile*, *Echos d'Orient* 9 (1906), p. 193-198.

⁹⁸¹ R. Meßner, *Præx Eucharistica. Zur Frühgeschichte der Basileios Anaphora. Beobachtungen and Hypothesen* în Renhart, E. / Schnider, A. (eds.), *Sursum corda. Variationen zu einem liturgischen Motiv. Für Philipp Harnoncourt zum 60. Geburtstag*, Graz, 1991, p. 123.

Folosirea acestei numiri a darurilor înainte de epicleză denotă o concepție teologică avansată de înțelegere a Sfintei Liturghii, conform căreia toate actele văzute sunt chipuri, icoane ale unei realități divine nevăzute care se comunică și care este iconizată de semnele materiale.⁹⁸² Sintetizarea acestei viziuni teologice specifică școlii antiohiene o face Nicolae Cabasila în *Tâlcuirea dumnezeieștii Liturghii*, în care el afirmă: “[după prefacere] pâinea și vinul nu mai este un chip (τύπος) al Trupului Domnului, sau numai un dar purtând icoana adevăratului dar, nici nu mai aduce în sine numai un desen al mântuitoarelor Patimi ca într-un tablou, ci este însuși darul cel adevărat, însuși Trupul Stăpânului celui atotsfânt...”⁹⁸³

Pâinea și vinul pot fi numite ἄντίτυπα nu doar datorită simbolismului Sfintei Liturghii care face ca toate actele cultice să fie chipuri și imagini ale întregii vieți a Mântuitorului, cât mai ales datorită destinației lor eshatologice de a deveni Trupul și Sângele Fiului lui Dumnezeu. Prezența lui Hristos crește treptat în Sfânta Liturghie, căci încă din momentul aducerii și pregătirii darurilor începe o tainică prezență a Lui prin chipul pâinii și a vinului, care va deveni plinară după invocarea Sfântului Duh în epicleză.⁹⁸⁴

Celelalte două denumiri ale darurilor sunt în strânsă legătură cu acest prim termen atribuit pâinii și vinului aduse înainte și destinate prefacerii. Expresia larg răspândită în tradiția cultică bizantină:⁹⁸⁵ “darurile puse înainte” [τὰ προκείμενα δώρα] este menționată în patru din cele cinci texte euharistice analizate (**sah Bas**, **Äg**, **Syr** și **Byz**). În

⁹⁸² Concepția aceasta poate fi întâlnită în comentariile liturgice ale școlii antiohiene, în *Omiliile catehetice* ale lui Teodor de Mopsuestia (R. Tonneau și R. Devreesse, *Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste* (= Studi a Testi 145), Città del Vaticano, 1949.), în Proteoria lui Teodor și Nicolae de Andida (Προθεωρία κεφαλαιώδης περὶ τῶν ἐν τῇ θείᾳ λειτουργίᾳ γινομένων συμβόλων καὶ μυστηρίων, PG 140, 417-468), *Tâlcuirea Sfintei Liturghii a lui Nicolae Cabasila* (PG 150, 367-492), *Comentariul Sfintei Liturghii al patriarhului Gherman al Constantinopolului* (Ἑκκλησιαστικὴ ἱστορία καὶ μυστικὴ θεωρία, PG 98, 383-453).

⁹⁸³ *Tâlcuirea dumnezeieștii Liturghii*, cap 27, PG 150, 425CD; A se vedea și S. Salaville (ed.), *Nicholas Cabasilas, Explication de la divine Liturgie* (=SC 4bis), Paris, 1967, p. 59 precum și Pr. Prof. Ene Braniște, *Tâlcuirea dumnezeieștii Liturghii a lui Nicolae Cabasila*, București, 1980, p. 69.

⁹⁸⁴ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, Craiova, 1986, p. 111. Simbolismul și realismul eshatologic al Sfintei Liturghii sunt trăsăturile ei definitorii care au și polarizat toate comentariile și explicările făcute sinaxei euharistice în decursul vremii. A se vedea: R. Bornert, *Les commentaires byzantines de la divine liturgie du VIIe au Xve siècle*, Paris, 1966; E. Mazza, *La mistagogia. Una teologia della liturgia in epoca patristica* (=BELS 46), Roma, 1988.

⁹⁸⁵ Expresia aceasta apare în anafora Sfântului Ioan Gură de Aur (*Prex Eucharistica*, p. 226) și în cea a Sfântului Iacob (*Prex Eucharistica*, p. 250).

sah Bas ea este folosită în exact același sens ca și termenul de ἀντίτυπα din **Syr**, **Arm** și **Byz**, fiind asociată unui verb care descrie actul aducerii ca fiind deja săvârșit: “să vină Duhul Tău cel sfânt peste noi și peste aceste daruri care *au fost puse înainte*”. Aspectul acesta verbal este un specific al tradiției liturgice egiptene.⁹⁸⁶ Textul armean este singurul care nu menționează literal această expresie, ci conține o perifrază a ei datorată adaptării acestui text euharistic tradiției cultice locale: “trimite Duhul Tău cel Sfânt peste noi și peste această Jertfă ce este pusă înaintea Dumnezeirii Tale” (**Arm V**, 30-34).

Destinația eshatologică a darurilor aduse înainte, ce este prefigurată în arhetipul Ω prin folosirea termenului de ἀντίτυπα, apare și în **sah Bas** și **Äg V**, 35-36 în cererea ca darurile să fie sfințite și arătate a fi *Sfintele sfinților* prin venirea Sfântului Duh. Denumirea darurilor de ἁγία τῶν ἁγίων nu este amintită în nici o altă epicleză a unuia dintre textele euharistice ale ritului bizantin, ci ea apare menționată în actul frângerii în ecfonisul: “să luăm aminte, Sfintele sfinților” [πρόσχωμεν, τὰ ἁγία τοῖς ἁγίοις]. Încă din secolul 4 această expresie este atestată și sensul ei este astfel explicat: Darurile ce devin sfinte prin pogorârea Sfântului Duh se dau sfinților, adică celor care sunt prin Botez sfinți, pentru ca ei să se desăvârșească în această sfințenie.⁹⁸⁷

Bernard Botte a fost de părere că forma originală a epiclezei anaforalei Sfântului Vasile cel Mare se încheia cu această expresie, iar cererea explicită de prefacere a pâinii și vinului în Trupul și Sângele Mântuitorului, precum și cererea finală pentru credincioși au fost adăugate mai târziu, ca urmare a dezvoltării și amplificării acestui nucleu original.⁹⁸⁸

2. Explicita cerere de prefacere a pâinii și vinului în Trupul și Sângele Mântuitorului V, 37- 66

⁹⁸⁶ A se vedea: Achim Budde, *Die ägyptische Basilios – Anaphora...*, p. 403. Retroversiunea în limba greacă a textului sahidic nu surprinde acest aspect verbal deosebit de important.

⁹⁸⁷ Sfântul Chiril al Ierusalimului, Cateheza 5, 19, la A. Piédagnel, *Cyrille de Jérusalem. Catéchèses mystagogiques* (= Sources Chrétiennes 126), Paris, 1966, p. 168.

⁹⁸⁸ B. Botte, *L'épiclese dans les liturgies syriennes orientales*, *Sacris Erudiri* 6 (1954), p. 56-57.

Această parte centrală a epiclezei euharistice în care se precizează finalitatea invocării Sfântului Duh, cerându-se în mod explicit ca pâinea și vinul să devină Trupul și Sângele Mântuitorului lipsește din cele mai vechi anaforale cunoscute, fiind o adăugire făcută anaforalei euharistice o dată cu evoluția gândirii teologice și cu precizarea terminologiei trinitare. Astfel, deja în textele liturgice dar și cele omiletice ale secolului al IV-lea poate fi găsită această cerere de prefacere a darurilor, în unele dintre ele însă, precum în **Byz** sau în Constituțiile apostolice ea se încadrează perfect în structura epiclezei, în altele însă, precum în **Äg** și în **Syr**, ea întrerupe cursul firesc al frazei, fiind în mod simplu adăugată nucleului original.⁹⁸⁹ Diferența aceasta se datorează faptului că în unele regiuni ale Răsăritului ortodox precizarea teologică era mult avansată în epoca în care au fost fixate în scris textele euharistice, astfel încât această dublă cerere de prefacere a pâinii și a vinului în Trupul și Sângele Mântuitorului a fost perfect integrată în epicleză; în alte teritorii însă, precum Siria care a fost mult timp izolată de evoluata teologie bizantină, inserarea ei s-a petrecut mult mai târziu, într-o perioadă în care structura epiclezei era deja stabilită și consacrată prin uz liturgic, ceea ce a făcut ca ea să fie adăugată stângaci nucleului original.⁹⁹⁰

Modul diferit în care a fost introdusă această dublă cerere de prefacere a darurilor în structura epiclezei celor cinci texte euharistice indică stadiile evoluției epiclezei din anaforalele atribuite Sfântului Vasile cel Mare:

a. Exact ca și Tradiția apostolică a lui Ipolit, **sah Bas** nu descrie mai îndeaproape efectele venirii Sfântului Duh asupra fiecăreia din darurile aduse înainte, ceea ce poate duce la presupunerea că ambele texte euharistice au fost fixate în scris înainte de anul 381.⁹⁹¹

b. În **Äg** această cererea specială de prefacere a darurilor este atent formulată, fiind introdusă prin conjunctivul verbului “a face” [ποιέω] de care depind două construcții acuzativ cu infinitiv corelate simetric prin particulele: “atât-cât și” [τὸ μὲν-τὸ δέ]:

⁹⁸⁹ A. Raes, *Un nouveau document de la Liturgie de S. Basile*, OCP 26 (1960), p. 406-407.

⁹⁹⁰ Achim Budde, *Die ägyptische Basilios – Anaphora*, p. 408.

⁹⁹¹ Arthur Gibson, *Saint Basil's liturgical authorship* (= *Studies in Sacred Theology* 168), Washington, 1965, p. 174-175.

“și să facă Și să facă [atât] această pâine să devină Sfântul Trup al Însuși Domnul și Dumnezeuului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos, [cât și] acest potir să devină cinstitul Sânge al Legii celei noi, al Însuși Domnului și Dumnezeuului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos...” [Καὶ ποιήσῃ τὸν μὲν ἄρτον τοῦτον γίνεσθαι εἰς τὸ ἅγιον σῶμα, αὐτοῦ τοῦ κυρίου δὲ καὶ θεοῦ, καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ... Τὸ δὲ ποτήριον τοῦτο, τὸ τίμιον αἶμα τὸ τῆς καινῆς διαθήκης αὐτοῦ τοῦ κυρίου δὲ καὶ θεοῦ, καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ].

Pe această structură simetrică a materialului euhologic din **Äg** a fost inserat și un element specific tradiției cultice siriene,⁹⁹² și anume precizarea finalității fiecăruia din sfintele daruri: “spre iertarea păcatelor și spre viața de veci a celor ce se împărtășesc din El” [εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, καὶ εἰς ζωὴν τὴν αἰώνιον τοῖς ἐξ αὐτοῦ μεταλαμβάνουσιν], preluat probabil din anafora siriacă a Sfântului Iacob⁹⁹³ într-o perioadă în care au existat o serie de elemente cultice comune între Biserica siriană și cea coptă.⁹⁹⁴

c. **Syr** urmează îndeaproape structura expunerii din **Äg**, însă conține două pasaje preluate tot din anafora siriacă a Sfântului Iacob, care determină mai îndeaproape Sfintele daruri pentru care se cere ca prin venirea Sfântului Duh să devină: “cinstitul Trup al Domnului nostru Iisus Hristos, Trup ceresc, Trup de viață dătător, Trup prețios pentru ștergerea greșelilor și pentru iertarea păcatelor și pentru viața de veci a celor ce Îl primesc” (V, 39-49) și “cinstitul Sânge al Domnului Dumnezeuului Iisus Hristos, Cel Ce stăpânește peste toate, Sânge de răscumpărare, Sângele vieții adevărate, Sângele iertării vărsat pentru mântuirea și viața lumii pentru ștergerea greșelilor și pentru iertarea păcatelor și pentru viața de veci a celor ce Îl primesc.” (V, 52-66).

d. Textul armean a fost și în acest fragment “ajustat” la tradiția cultică locală, căci chiar dacă urmează în linii mari expunerii din **Byz** încadrând perfect în structura anaforalei această dublă cerere de prefacere a darurilor, totuși el nu folosește verbul “a arăta” [ἀναδείκνυμι], ci verbul “a face”, exact ca în **Äg** și **Syr**: “pentru ca El Însuși să facă pâinea aceasta scumpul Trup al Domnului și Mântuitorului Iisus Hristos și El Însuși [să facă]

⁹⁹² Încă din *Didahia celor 12 Apostoli* viața de veci și iertarea păcatelor erau menționate ca roade ale împărtășirii credincioșilor (*Prex Eucharistica*, p. 66-68.)

⁹⁹³ Anton Hänggi, Irmgard Pahl (eds), *Prex Eucharistica...*, p. 271-272.

⁹⁹⁴ Achim Budde, *Die ägyptische Basilios – Anaphora*, p. 411.

paharul acesta scumpul Sânge al Domnului și Mântuitorului Iisus Hristos” (V, 37-56).

e. Textul bizantin este singurul din cele cinci formulare euhologice analizate în care cererea specială de prefacere a pâinii și a vinului se integrează perfect în structura epiclezei. Acest fapt poate fi explicat fie prin conservarea fidelă în această secțiune a formei originare a dublei cereri de venire a Sfântului Duh asupra darurilor, de unde și simplitatea și concizia expunerii.

Cererea explicită de prefacere a darurilor constituie în mod cert un pasaj adăugat textului euharistic în decursul timpului nu doar datorită faptului că nu este menționat în cele mai vechi anaforale cunoscute (**sah Bas**, Tradiția apostolică), cât mai ales datorită gradului diferit de evoluție în care el apare în cele patru formulare euhologice analizate: *altfel* decât în alte pasaje ale anaforei euharistice, textul din **Äg** și **Syr V**, 37- 66 este cel mai complex, demonstrând faptul că el a fost preluat mai târziu și adăugat în mod simplu la nucleul original, pe când cel din **Byz** este cel mai simplu și concis, conținând forma originală a dublei cereri de venire a Sfântului Duh asupra darurilor. Toate acestea arată că pasajul din V, 37- 66 a fost adăugat epiclezei în diferite momente ale evoluției textului euharistic în fiecare din cele patru tradiții liturgice în care el a fost folosit.

3. Cererile finale pentru cei credincioși V, 67-100

Pasajul acesta final al epiclezei arată că accentul principal în textul euharistic nu cade pe modul *cum* se transformă darurile prin venirea Sfântului Duh, ci pe *scopul* acestei prefaceri și anume sfințirea și unirea credincioșilor între ei și cu toți sfinții care din veac au bineplăcut lui Dumnezeu.

Secțiunea aceasta apare în toate anaforalele euharistice și chiar dacă este în mod diferit formulată, ea constituie un element original al lor, fiind o concluzie a epiclezei și făcând trecerea spre cererile din rugăciunea dipticelor.

Faptul că acest fragment este un element original în anaforalele atribuite Sfântului Vasile cel Mare rezultă din analiza lor comparată din care se poate observa că schema de evoluție este aceeași ca și în cazul altor părți ale acestor texte euharistice: ceea ce este scurt și concis expus în textele egiptene apare dezvoltat și amplificat în textele arhetipului **Ω**:

Textele egiptene: **sah Bas** și **Äg V**, 67-87

Textul bizantin **Byz V**, 67-100

Și ne învrednicește să ne împărtășim
din Sfintele Tale spre
sfințirea sufletului și a trupului

Iar pe noi pe toți, care ne împărtășim
dintr-o pâine și dintr-un potir,

καταξίωσον ἡμᾶς μεταλαβεῖν
τῶν ἁγίων σου εἰς ἁγιασμὸν ψυχῆς
καὶ σώματος

Ἡμᾶς δὲ πάντας
τοὺς ἐκ τοῦ ἐνὸς ἄρτου
καὶ τοῦ ποτηρίου μετέχοντας

Pentru ca să fim un trup și un duh

să ne unești unul cu altul prin împărtășirea
Aceluiași Sfânt Duh
și pe nici unul dintre noi să nu ne faci a ne
împărtăși cu Sfântul Trup și Sânge
al Hristosului Tău spre judecată sau osândă

ἵνα γενώμεθα ἐν σῶμα καὶ ἐν πνεῦμα

ἐνῶσαι ἀλλήλοις εἰς ἐνὸς Πνεύματος
ἁγίου κοινωνίαν
καὶ μηδένα ἡμῶν
εἰς κρίμα ἢ εἰς κατάκριμα
ποιῆσαι μετασχεῖν
τοῦ ἁγίου σώματος
καὶ αἵματος τοῦ Χριστοῦ σου

și să aflăm parte cu toți sfinții care
din veac au bineplăcut Ție.

ci să aflăm milă și har împreună cu toți
sfinții, care din veac au bine-plăcut Ție:
cu strămoșii, părinții, patriarhii, proorocii,
apostolii, propovăduitorii, evangheliștii,
mucenicii, mărturisitorii, dascălii și cu tot

sufletul drept ce s-a săvârșit întru credință

καὶ εὐρωμεν μέρος
μετὰ πάντων τῶν ἁγίων
τῶν ἀπ' αἰῶνος
εὐαρεστησάντων σοι.

ἀλλ' ἵνα εὐρωμεν ἔλεον
καὶ χάριν μετὰ πάντων τῶν ἁγίων
τῶν ἀπ' αἰῶνός σοι εὐαρεστησάντων
προπατόρων πατέρων πατριαρχῶν
προφητῶν ἀποστόλων κηρύκων
εὐαγγελιστῶν μαρτύρων ὁμολογητῶν
διδασκάλων καὶ παντός πνεύματος
δικαίου ἐν πίστει τετελειωμένων.

Cele trei cereri distincte ale textelor egiptene:

- a. cea de împărtășire spre sfințirea trupului și a sufletului V, 67-71
- b. cea de unire credincioșilor între ei prin harul Sfântului Duh V, 72-80
- c. cea de comuniune cu toți sfinții V, 81-100

au fost reformulate și amplificate în anaforalele arhetipului **Ω** conform cu intenția teologică vădită a revizorului de a scoate în evidență și de a da nouă formulare ideii pauline din Efeseni 4,4 a unității Trupului lui Hristos prin Sfântul Duh. Astfel, dacă în **sah Bas** și **Äg** sfințirea sufletului și a trupului apare ca principalul efect al Sfintei Euharistii a cărei finalitate este unirea într-un trup și într-un Duh a întregii plerome eclesiale, în textele arhetipului **Ω** această unitate a tuturor mădurelor Bisericii prin harul Sfântului Duh este tema centrală a epiclezei euharistice.

Roadele împărtășirii apar astfel expuse în cele cinci anaforale analizate în două moduri diferite: simplu și concis în **sah Bas** și **Äg** și teologic elaborat în **Syr**, **Arm** și **Byz**.

Sunt remarcabile paralelele ce pot fi stabilite între aceste două grupe de texte euharistice: ambele au ca element central un verb la modul imperativ de care depinde toată expunerea: în **sah Bas** și **Äg** de verbul καταξίωσον [învrednicește] depinde o construcție acuzativ cu infiniv și două propoziții finale, iar în **Syr**, **Arm** și **Byz** verbului

ένῶσαι [unește] îi este juxtapus un alt imperativ ποιῆσαι [fă] de care depinde o construcție infinitivală și o propoziție finală.

Correspondențele gramaticale pot fi urmărite la nivelul celor trei pasaje identificate mai sus și ele vorbesc despre intenția revizorului de a păstra nu doar structura nucleului textelor egiptene, dar și fondul ideatic al acestor vechi anaforale euharistice pe care să grefeze noile adăugiri.

a. Cererea de împărtășire spre sfințirea trupului și a sufletului V, 67-71

Doar textele tradiției egiptene amintesc ca prim rod al împărtășirii euharistice sfințirea personală a fiecărui credincios, iar această perspectivă eclesiologică specifică vechilor texte euharistice poate fi întâlnită și în cartea a VIII a Constituțiilor apostolice în care preotul se roagă ca prin Sfânta Împărtășanie creștinii “să fie întăriți în evlavie, să dobândească iertarea păcatelor, să fie izbăviți de diavol și de rătăcirea lui, să se umple de Sfântul Duh, să se facă vrednici Hristosului Tău, să moștenească viața de veci...”⁹⁹⁵

Această primă cerere din **sah Bas** și **Äg** a fost înlocuită în textele arhetipului **Ω** cu o mai îndeaproape descriere a celor care urmează a se împărtăși: “Iar pe noi pe toți, care ne împărtășim dintr-o pâine și dintr-un potir,” care a dus și la schimbarea imperativului καταξίωσον [învrednicește] cu ένῶσαι [unește] pentru a fi astfel introdusă cererea principală de unire a credincioșilor prin lucrarea Sfântului Duh.

Aceste modificări nu au dus însă în **Syr**, **Arm** și **Byz** la pierderea ideii de apropiere cu vrednicie de Sfânta Împărtășanie sugerată în **sah Bas** și **Äg** prin imperativul καταξίωσον, ci dimpotrivă, ea a fost amplificată în pasajul din V, 76-80 în care preotul se roagă ca nici unuia dintre cei credincioși să nu îi fie Sfânta Împărtășanie spre judecată și osândă: “și pe nici unul dintre noi să nu ne faci a ne împărtăși cu Sfântul Trup și Sânge al Hristosului Tău spre judecată sau osândă” [καὶ μηδένα ἡμῶν εἰς κρίμα ἢ εἰς κατάκριμα ποιῆσαι μετασχεῖν τοῦ ἁγίου σώματος καὶ αἵματος τοῦ Χριστοῦ σου] (**Byz V**, 76-80).

⁹⁹⁵ *Constituțiile apostolice* VIII, 12: ἵνα οἱ μεταλαμβάνοντες αὐτοῦ βεβαιωθῶσιν πρὸς εὐσεβειαν, ἀφέσεως ἁμαρτιῶν τύχωσιν, τοῦ διαβόλου καὶ τῆς πλάνης αὐτοῦ ρυσθῶσιν, Πνεύματος ἁγίου πληρωθῶσιν, ἄξιοι τοῦ Χριστοῦ σου γένωνται, ζωῆς αἰωνίου τύχωσιν, σοῦ καταλλαγέντος αὐτοῖς, δέσποτα παντοκράτορ. Anton Hänggi, Irmgard Pahl (eds), *Prex Eucharistica*, p. 92.

b. Cerere cea de unire credincioșilor între ei prin harul Sfântului Duh V, 72-80

Încă din epoca primară, Sfânta Euharistie a fost receptată ca fiind Taina unității prin excelență a Trupului tainic al lui Hristos, Taina unirii a toate prin harul Sfântului Duh ceea ce a făcut cererea pentru “adunarea Bisericii din cele patru margini ale lumii” să fie un adevărat laitmotiv⁹⁹⁶ în vechile anafore euharistice precum: Didahia celor 12 Apostoli,⁹⁹⁷ Tradiția apostolică a lui Ipolit,⁹⁹⁸ anafora lui Serapion de Thmuis,⁹⁹⁹ în anafora papyrusului Der Balizeh,¹⁰⁰⁰ în cartea a VIII-a a Constituțiilor apostolice.¹⁰⁰¹

Formularele euhologice atribuite Sfântului Vasile cel Mare au preluat această temă centrală a creștinismului primelor veacuri și i-au dat o nouă formulare și precizare teologică: împărtășirea dintr-o pâine și un potir nu este doar semnul văzut al unității Bisericii, ci este actul sacramental în care membrele Trupului tainic al lui Hristos sunt unite prin harul unuia și aceluiasi Duh Sfânt.

În acest sens este remarcabilă maniera în care această cerere este expusă în cele două grupuri de texte euharistice (în **sah Bas** și **Äg** pe de o parte și în **Syr**, **Arm** și **Byz** pe de altă parte), căci în ambele cazuri nucleul îl constituie o expresie biblică extrem de bine aleasă și definitorie pentru teologia paulină a unicității și unității Trupului tainic al lui Hristos în Duhul Sfânt.¹⁰⁰²

În textele egiptene sintagma consacrată din Efes 4, 4: “un trup, un duh” [ἐν σῶμα καὶ ἐν πνεῦμα] este inserată în contextul unei propoziții finale: “pentru ca să devenim un trup și un duh” [ἵνα γενώμεθα ἐν σῶμα καὶ ἐν πνεῦμα] (**sah Bas**, **Äg** V, 72-73), prin care se exprimă astfel strânsa relație dintre sfințirea personală a creștinilor și unitatea lor prin Sfântul Duh în Biserică.

⁹⁹⁶ Un studiu bine documentat asupra acestei teme poate fi găsit la: L. Clerici, *Einsammlung der Zerstreuten. Liturgiegeschichtliche Untersuchung zur Vor und Nachgeschichte der Fürbitte für die Kirche in Didache 9,4 und 10,5 (=LQF 44)*, Münster, 1965.

⁹⁹⁷ Anton Hänggi, Irmgard Pahl (eds), *Præx Eucharistica*, p. 67-68.

⁹⁹⁸ *Ibidem*, p. 81.

⁹⁹⁹ *Ibidem*, p. 130.

¹⁰⁰⁰ *Ibidem*, p. 126.

¹⁰⁰¹ *Ibidem*, p. 94.

¹⁰⁰² I Cor 10, 16; Efes 4, 4.

În anaforele arhetipului **Ω** unitatea pleromei eclesiale pentru care preotul se roagă este rod prin excelență al lucrării Sfântului Duh, de aceea și expresia paulină: “împărtășirea Sfântului Duh” [εἰς ἐνὸς Πνεύματος ἁγίου κοινωνίαν] din II Cor 13, 13, constituie elementul central al acestei cereri. Ea apare în multe texte euharistice și în dialogul dinainte de începutul anaforei, însă doar în **Arm**, **Syr** și **Byz** ea este folosită în contextul epiclezei pentru a accentua și preciza ideea centrală a acestor anafore: doar prin împărtășirea de harul Sfântului Duh este posibilă unirea creștinilor între ei și cu toți sfinții.

Este vizibilă teologhisirea elevată pe care o conțin aceste texte euharistice, căci expresia nou testamentară din II Cor 13, 13 este folosită în alt cadru decât cel original trinitar, sensul ei fiind aplicat economiei mântuirii cu intenția vădită de a sublinia importanța lucrării Sfântului Duh în Trupul tainic al lui Hristos.

Modul unic în care cele două pasaje biblice aparținând Apostolului neamurilor sunt inserate și folosite în textele euharistice denotă mult rafinament teologic și justifică întrebarea dacă nu cumva Sfântul Vasile a fost cel care a introdus acest adăugiri, căci arta de a îmbogăți formulele euhologice cu pasaje biblice care să exprime adâncimea dogmelor a fost întâlnită și în alte pasaje ale textului euharistic precum Rugăciunea teologică și cea hristologică în care intervenția marelui ierarh a putut fi demonstrată.

Unitatea Bisericii prin Sfântul Duh este una din temele predilecte ale scrierilor Sfântului Vasile cel Mare ceea ce face ca ambele pasaje biblice, atât cel din Efes 4, 4 cât și cel din II Cor 13, 13 să fie des folosite în operele acestuia:

– Întreg versetul din Efes 4, 4 apare citat literal de trei ori: în *Asceticele mari*,¹⁰⁰³ în *Regulile morale*¹⁰⁰⁴ și în Epistola 191.¹⁰⁰⁵

– Expresia “împărtășirea Sfântului Duh” din II Cor 13, 13 este folosită în scrierile Sfântului Vasile atât în raport cu viața divină intra-trinitară,¹⁰⁰⁶ ca un argument al participării Sfântului Duh la întreaga ființă divină și ca un termen definitoriu pentru dumnezeirea celei de a treia Persoane a Sfintei Treimi,¹⁰⁰⁷ cât și în contextul împlinirii

¹⁰⁰³ PG 31, 1232B

¹⁰⁰⁴ PG 31, 813C

¹⁰⁰⁵ Courtonne II, p. 23.

¹⁰⁰⁶ Boris Bobrinskoy, *Liturgie et ecclésiologie trinitaire de saint Basile*, Verbum Caro 23 (1969), p. 1-32.

¹⁰⁰⁷ *Ibidem*, p. 244.

iconomiei mântuirii, pentru a descrie intimitatea omului, renăscut prin Botez, cu Dumnezeu, prin lucrarea Sf. Duh.¹⁰⁰⁸

Predilecția Sfântului Vasile pentru ambele expresii pauline este evidentă. Semnificativ este de asemenea faptul că tema unității Trupului tainic al lui Hristos prin lucrarea unuia și aceluiasi Duh Sfânt, care este centrală în epicleza textelor ce poartă numele marelui ierarh, apare ca un laitmotiv al întregii opere a Sfântului Vasile cel Mare fiind expusă într-un mod deosebit de expresiv în câteva pasaje care fac trimitere fie la textele egiptene, fie la cele ale arhetipului **Ω**:

1. În capitolul 26 al tratatului *Despre Sfântul Duh* unirea dintre mădularele Trupului tainic al lui Hristos este exact ca și în **Byz** un rezultat al lucrării Sfântului Duh prin Sfintele Taine:

“Așadar și ca un Tot în părți poate fi cugetat Duhul Sfânt când este vorba de împărțirea harurilor. Toți suntem unul altuia mădulare, «având diferite daruri după harul lui Dumnezeu dat nouă» (Rom 12, 6). « De aceea nu poate ochiul să spună mâinii: Nu am trebuință de tine; sau, iarăși, capul să zică picioarelor: Nu am trebuință de voi» (I Cor 12, 21). Ci dimpotrivă, toate [mădularele] împreună alcătuiesc Trupul lui Hristos în unitatea Duhului și ele își dau una alteia ajutorul necesar după darurile primite. Căci Dumnezeu a pus mădularele în trup, pe fiecare din ele, după cum a vrut. Membrele au cu adevărat toate aceeași grijă una pentru alta conform cu compasiunea uneia pentru alta datorată comuniunii duhovnicești dintre ele. Deoarece, «dacă suferă un mădular, toate mădularele suferă împreună și dacă un mădular este cinstit, toate mădularele se bucură împreună» (I Cor 12, 26). Și ca o parte dintr-un tot suntem fiecare dintre noi în Duhul Sfânt, căci noi toți într-un singur trup și un singur Duh am fost botezați.”¹⁰⁰⁹

¹⁰⁰⁸ *Ibidem*, p. 245.

¹⁰⁰⁹ Sieben, p. 265; Pruche, p. 469-471: Ἡδὴ δὲ καὶ ὡς ὅλον ἐν μέρεσι νοεῖται τὸ Πνεῦμα κατὰ τὴν τῶν χαρισμάτων διανομήν. Πάντες γὰρ ἀλλήλων ἐσμέν μέλη, "ἔχοντες δὲ χαρίσματα κατὰ τὴν χάριν τοῦ Θεοῦ τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν διάφορα". Διὰ τοῦτο "οὐ δύναται ὁ ὀφθαλμὸς εἰπεῖν τῇ χειρὶ, χρεῖαν σου οὐκ ἔχω: ἢ πάλιν ἡ κεφαλὴ τοῖς ποσὶ, χρεῖαν ὑμῶν οὐκ ἔχω". Ἀλλὰ πάντα μὲν ὁμοῦ συμπληροῖ τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ ἐνότητι τοῦ Πνεύματος: ἀλλήλοις δὲ ἀναγκαῖαν τὴν ἐκ τῶν χαρισμάτων ἀντιδίδωσιν ὠφέλειαν. Ὁ μὲν γὰρ Θεὸς ἔθετο τὰ μέλη ἐν τῷ σώματι, ἐν ἑκαστον αὐτῶν, καθὼς ἠθέλησε. Τὰ μέντοι μέλη τὸ αὐτὸ μεριμνῶσιν ὑπὲρ ἀλλήλων, κατὰ τὴν πνευματικὴν κοινωνίαν τῆς συμπαθείας αὐτοῖς ὑπαρχούσης. Διόπερ "εἴτε πάσχει ἐν μέλος, συμπάσχει πάντα τὰ μέλη, εἴτε δοξάζεται ἐν μέλος, συγχαίρει πάντα τὰ μέλη." Καὶ ὡς μέρη δὲ ἐν ὅλῳ, οἱ καθ' ἓνα ἐσμέν ἐν τῷ Πνεύματι: ὅτι οἱ πάντες ἐν ἐνὶ σώματι, εἰς ἐν Πνεῦμα ἐβαπτίσθημεν.

2. În *Scrisoarea 90* Sfântul Vasile cel Mare cerând ajutorul episcopilor din Occident în lupta împotriva ereziilor amintind de unitatea Bisericii în termeni ce pot fi întâlniți atât în **Äg -sah Bas** cât și în **Syr-Arm-Byz**:

“În aceeași manieră în care noi considerăm bună înțelegere între voi ca pe un bine al nostru, așa și noi vă rugăm să împreună pătimiți cu noi în neînțelegerile noastre și din cauza distanței care separă țările noastre să nu ne depărtați de la voi, ci fiindcă suntem uniți prin împărtășirea Sfântului Duh, să ne primiți în armonia unui singur trup. ”

3. În *Asceticele Mari* unitatea Trupului tainic al lui Hristos este descrisă în termeni asemănători cu cei folosiți în **sah Bas** și **Äg**:

“Dar dacă noi toți, cei care am fost primiți în una (și aceeași) nădejde a chemării noastre, suntem un trup, având cap pe Hristos: [nu] suntem membrii unii altora, iar dacă nu suntem legați în mod armonios în Duhul Sfânt spre zidirea unui singur Trup.”¹⁰¹⁰

Identitatea de idei și asemănările dintre aceste pasaje ale scrierilor Sfântului Vasile cel Mare cu *toate* cele cinci texte euharistice atribuite marelui ierarh capadocian nu poate fi întâmplătoare și constituie un argument în favoarea paternității lor vasilene.

c. Cererea de comuniune cu toți sfinții V, 81-100

Ultima parte a epiclezei (V, 81-100) constituie în toate cele cinci texte euharistice o concluzie a cererilor formulate anterior indicând finalitatea lor eshatologică. Urmarea firească a sfințirii personale și a unirii credincioșilor între ei prin harul Sfântului Duh este comuniunea cu toți sfinții care din veac au bineplăcut lui Dumnezeu și de aceea toate cele cinci texte euharistice formulează această cerere printr-o propoziție finală.

În Trupul tainic al lui Hristos sunt cuprinși atât cei care s-au desăvârșit cât și cei care sunt încă pe cale de desăvârșire, iar comuniunea Bisericii luptătoare cu cea triumfătoare din ceruri este rod al lucrării unuia și aceluiași Duh Sfânt Care mereu actualizează această unitate a Bisericii și o desăvârșește în fiecare Liturghie prin unirea nu doar a membrilor unei anumite comunități și a comunităților de creștini între ele, dar și a lor, a tuturor celor vii, cu toți sfinții din ceruri și cu toți cei adormiți întru dreapta credință.

¹⁰¹⁰ *Regulile Mari* 7, 2, PG 31, 929C: Εἰ δὲ καὶ πάντες, οἱ ἐν μιᾷ ἐλπίδι τῆς κλήσεως προσληφθέντες, ἐν σῶμά ἐσμεν, κεφαλὴν ἔχοντες τὸν Χριστόν: ὁ δὲ καθείς ἀλλήλων μέλη, εἴαν μὴ ἐκ συμφωνίας πρὸς ἐνὸς σώματος ἁρμολογίαν ἐν Πνεύματι ἁγίῳ συναρμοσθῶμεν:

Și această ultimă cerere a epiclezei euharistice este formulată în toate cele cinci texte euharistice în termeni preluați din Noul Testament. Dacă în **sah Bas** se cere în mod simplu ca prin Sfânta Împărtașanie cei credincioși “să aibă parte cu toți sfinții” [καὶ εὖρωμεν μέρος μετὰ πάντων τῶν ἁγίων], expresie ce trimite la Apoc 20, 6¹⁰¹¹, în **Äg** cererea este amplificată prin introducerea substantivului “moștenire” prin care formularea este nuanțată după modelul celei din Fapte 26,18 și a celei din Col 1, 12.¹⁰¹²

În textele arhetipului **Ω** această ultimă secțiune a fost nu doar reformulată ci și îmbogățită teologic prin introducerea motivului judecății finale prin care se arată și se consfințește orientarea eshatologică a întregii sinaxe euharistice. Pentru a exprima această idee revizorul arhetipului **Ω** a preferat formula elevată: “a afla milă și har cu toții sfinții” ce amintește de Evrei 4,16¹⁰¹³ și a introdus în locul simplei expresii: “cu toți sfinții care din veac au bineplăcut Ție” din **sah Bas** și **Äg V**, 85-87 o vastă enumerație a tuturor categoriilor de sfinți (**Arm Byz V**, 87-100) pentru a sugera bogăția pleromei eclesiale și pentru a indica faptul că sfințenia este împlinirea eshatologică a omului:

“Și pe nici unul dintre noi să nu ne faci a ne împărtași cu Sfântul Trup și Sânge al Hristosului Tău spre judecată sau osândă, ci să aflăm milă și har împreună cu toți sfinții, care din veac au bine-plăcut Ție: cu strămoșii, părinții, patriarhii, proorocii, apostolii, propovăduitorii, evangheliștii, mucenicii, mărturisitorii, dascălii și cu tot sufletul drept ce s-a săvârșit întru credință” [καὶ μηδένα ἡμῶν εἰς κρίμα ἢ εἰς κατάκριμα ποιῆσαι μετασχεῖν τοῦ ἁγίου σώματος καὶ αἵματος τοῦ Χριστοῦ σου ἀλλ' ἵνα εὖρωμεν ἔλεον καὶ χάριν μετὰ πάντων τῶν ἁγίων τῶν ἀπ' αἰῶνός σοι εὐαρεστησάντων προπατόρων πατέρων πατριαρχῶν προφητῶν ἀποστόλων κηρύκων εὐαγγελιστῶν μαρτύρων ὁμολογητῶν διδασκάλων καὶ παντός πνεύματος δικαίου ἐν πίστει τετελειωμένων].

¹⁰¹¹ “Fericit și sfânt cel ce are parte de învierea cea dintâi” [μακάριος καὶ ἅγιος ὁ ἔχων μέρος ἐν τῇ ἀναστάσει τῇ πρώτῃ].

¹⁰¹² Fapte 26, 18: “să ia iertarea păcatelor și parte cu cei ce s-au sfințit...” [τοῦ λαβεῖν αὐτοὺς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν καὶ κλῆρον ἐν τοῖς ἡγιασμένοις]; Col 1,12: “să luăm parte la moștenirea sfinților întru lumină” [εὐχαριστοῦντες τῷ πατρὶ τῷ ἱκανώσαντι ὑμᾶς εἰς τὴν μερίδα τοῦ κλήρου τῶν ἁγίων ἐν τῷ φωτι].

¹⁰¹³ Evrei 4,16: “să luăm milă și să aflăm har...” [ἵνα λάβωμεν ἔλεος καὶ χάριν εὖρωμεν].

Maniera în care această ultimă cerere este formulată în ambele grupuri de texte euharistice, atât în **sah Bas-Äg**, cât și în **Arm, Byz și Syr** poate fi un indiciu, cum a fost și în cazul altor secțiuni, a paternității lor vasilene.

Această cerere de comuniune prin Sfântul Duh a tuturor membrilor Trupului tainic al lui Hristos care încheie epicleza euharistică va fi reluată, nuanțată și amplificată în rugăciunea dipticelor.

6.4 CONCLUZII

1. Epicleza a fost dintru începuturi o parte componentă a canonului euharistic. Originile ei sunt legate de adaptarea și investirea cu noi semnificații în anaforalele creștine a schemei euhologice iudaice: binecuvântare – mulțumire – cerere a binecuvântării după cină (birkat ha-mazon).

2. Evoluția epiclezei a fost un amplu proces în care formele ei de exprimare au evoluat de la simple chemări ale Numelui Mântuitorului sau a Sfântului Duh, la o amplă și dezvoltată cerere de venire sau trimitere a Mângâietorului asupra credincioșilor și asupra darurilor. Definirea terminologiei trinitare a primelor sinoade ecumenice prin care a fost definit rolul Persoanei Sfântului Duh atât în Sfânta Treime cât și în iconomia mântuirii a fost factorul definitoriu care a dus la amplificarea și precizarea cererilor din epicleza euharistică.

3. Epicleza anaforei Sfântului Vasile cel Mare, în toate cele patru versiuni ale ei, conține multe elemente originare precum cererea de venire a Sfântului Duh, cea de unire a tuturor mădularelor Bisericii, cea de comuniune cu toți sfinții, care pot fi întâlnite în cele mai vechi anafore euharistice cunoscute până în prezent. Acest nucleu original, care s-a păstrat cu fidelitate în textul sahidic, a fost atent prelucrat pentru a da naștere arhetipului **Ω**. Toate temele centrale din **sah Bas** și **Äg** au fost amplificate și reformulate în **Arm, Syr și Byz**, care la rândul lor conțin adăugiri sau abrevieri datorate adaptării la tradiția liturgică locală în care ele au fost folosite. Contextul istoric, politic și geografic au făcut ca textul armean să fie mai apropiat celui bizantin decât cel siriac, datorită influenței continue pe care a avut-o Bizanțul asupra Armeniei. Textul sirian a fost însă supus și el unor influențe locale însă a conservat bine forma originală a arhetipului **Ω**.

4. Ca și în cazul altor secțiuni ale anaforalei euharistice, modul elevat în care sunt formulate cererile atât în textele egiptene cât și în cele ale arhetipului **Ω**, folosirea ingenioasă a pasajelor biblice, corespondențele nu doar literale dar și de idei cu scrierile Sfântului Vasile, toate acestea sunt indicii ale intervenției marelui sfânt ierarh și în epicleza acestor texte euharistice.

TABELA VI
TEXTUL COMPARAT
AL RUGĂCIUNII CERERILOR SAU AL DIPTICELOR

Textul sahidic egiptean (Sah Bas)		Textul grec al versiunii egiptene (Äg)		Textul versiunii siriene (Syr)		Textul versiunii armene (Arm)		Textul versiunii bizantine (Byz)	
1	A	A		A		A		A	1
2				Sfinte al Sfinților, Doamne					2
3				Dumnezeule al puterii,					3
4				Ție îți aducem					4
5	Încă pomenește, Doamne,	Și pomenește, Doamne,		această jertfă cinstită		[36.] Pomenește, Doamne, și Te		Încă ne rugăm Ție,	5
6	sfânta, una, soborniceasca	sfânta, una, soborniceasca		și fără de sânge		milostivește și binecuvintează		sfânta Ta sobornicească	6
7	și apostoleasca Ta Biserică	Ta Biserică		pentru sfintele Biserici		sfânta Ta sobornicească		și apostolească Biserică	7
8				care există de la o margine		și apostolească Biserică		cea de la o margine	8
9				până la cealaltă a lumii.				până la cealaltă a lumii,	9
10									10
11	o împacă pe ea,	și o împacă pe ea,				pe care prin scumpul Sânge		și o împacă pe ea,	11
12	pe care ai câștigat-o cu	pe care ai câștigat-o cu				al Unuia-Născut al Tău		pe care ai câștigat-o cu	12
13	Scump Sângele lui Hristos,	Scump Sângele Hristosului Tău,				ai izbăvit-o și prin sfânta		Scump Sângele Hristosului Tău,	13
14						cruce o ai eliberat-o.			14
15									15
16								și sfânt locașul acesta	16
17								întărește-l până	17
18								la sfârșitul veacului.	18
19									19
20	B	B		B		B		B	20
21				Încă pomenește, Doamne,		[37.] Pomenește, Doamne, și Te		Pomenește, Doamne,	21
22				această Biserică a noastră și pe		milostivește și binecuvintează			22
23	și pe toți episcopii			cei care slujesc în ea,		pe toți episcopii ortodocși		toată ierarhia ortodoxă,	23
24	ortodocși					care drept propovăduiesc		care drept învață	24
25	care sunt în ea.					cuvântul adevărului.		cuvântul adevărului Tău.	25
26									26
27									27
28	C	C		C		C		C	28
29	Întâi pomenește	Întâi pomenește,				[38.] Și pe viitor ni-l dăruiește		Întâi pomenește,	29
30		Doamne,						Doamne,	30
31	pe robul Tău,	pe sfântul părinte al nostru,		pe vrednicul de pomenire				pe părintele	31
32	arhiepiscopul Veniamin,	arhiepiscopul		patriarhul nostru		pe patriarhul nostru		și episcopul	32
33		avva N, papa și		Bar N,				nostru (N)	33
34		patriarhul							34
35		marii cetăți							35
		Alexandria,							

36		pe care îl dăruiește				pe care-l dăruiește	36
37		sfințelor Tale Biserici				sfințelor Tale Biserici	37
38		în pace, întreg,				în pace, întreg,	38
39		cinstit, sănătos,				cinstit, sănătos,	39
40		îndelungat în zile				îndelungat în zile,	40
41	și pe împreună slujitorul lui						41
42	Collutus,						42
43	sfântul episcop,						43
44	și pe cei împreună cu ei						44
45			împreună cu restul				45
46			tuturor episcopilor				46
47			ortodocși,				47
48	ce drept învață cuvântul	drept învățând cuvântul				drept învățând cuvântul	48
49	adevărului.	adevărului				adevărului Tău.	49
50	Dă-le lor să păstorească	și păstorind	dându-le înțelepciune și putere			[Se spun dipticele viilor]	50
51	sfintele Tale Biserici,		fiecăruia dintre ei, pentru ca				51
52	turmele Tale	turma Ta	drept să păstorească turma Ta				52
53	cele dreptcredincioase		cea sfântă.				53
54	în pace.	în pace.					54
55							55
56	D	D	D	D		D	56
57		Pomenește, Doamne,	Încă pomenește, Doamne,			Pomenește, Doamne,	57
58	Pe preoți și	pe preoții ortodocși	preoțimea ortodoxă			preoțimea,	58
59	toată diaconimea	și toată diaconimea	precum și diaconimea			cea întru Hristos diaconime,	59
60			de pretutindeni, cei care au				60
61			adormit și cei care trăiesc				61
62			și le dă lor ca să slujească				62
63			cu vrednicie înaintea				63
64			sfântului altar.				64
65							65
66	E	E	E	E		E	66
67	și toată slujirea	și toată slujirea				și tot clerul preoțesc,	67
68						și să nu lași rușinat	68
69						pe nici unul dintre noi,	69
70						cei ce stăm în jurul	70
71						sfântului Tău	71
72						jertfelnic;	72
73							73
	F	F	F	F		F	

74	și pe toți care în feciorie	și pe toți cei în feciorie	De asemenea, [pomenește],				Adu-Ți aminte, Doamne,	74
75	și curăție		Doamne, pe cei care trăiesc în				de cei ce întru feciorie,	75
76			feciorie precum și în pustii,				întru evlavie, întru înfrânare	76
77							și întru viață cinstită petrec.	77
78								78
79			a		a		a	79
80			Adu-Ți aminte, Doamne,		[40.] Pomenește, Doamne,		Pomenește, Doamne,	80
81			și de nevrednicia mea		și Te milostivește și mă		după mulțimea	81
82			și te milostivește spre mine		binecuvintează după mulțimea		îndurărilor Tale,	82
83			păcătosul și		îndurărilor Tale,		și a mea nevrednicie.	83
84			netrebnicul rob al Tău		și pe mine nevrednicul,		Iartă-mi toată	84
85			căruia i-ai arătat harul		și îmi iartă mie păcatele		greșeala	85
86			și adâncul milostivirii Tale.		cele cu voia și		cea de voie	86
87			Și cu toate că sunt nevrednic,		cele fără de voie		și cea fără de voie,	87
88			mă miluiește după		și să nu oprești,		și să nu oprești,	88
89			mulțimea milei Tale		pentru păcatele mele,		pentru păcatele mele,	89
90					harul Sfântului Tău Duh,		harul Sfântului Tău Duh,	90
91					de la Darul ce este pus		de la Darurile ce sunt puse	91
92					înainte.		înainte.	92
93					[41.] Și Te rog, o,			93
94					nespus de milostive			94
95					și preabunule Doamne,			95
96					pentru sfânta și			96
97					nemuritoare Jertfă			97
98					pe care cu credință o aduc			98
99					în fața dumnezeirii Tale			99
100					să mă acoperi pe mine			100
101					cu buna Ta iubire de oameni.			101
102								102
103			așa încât să Te laud în toate					103
104			zilele vieții mele: izbăvește-mă					104
105			de toți cei care mă urăsc pe mine					105
106			și întoarce pe dușmanii mei					106
107			înapoi. Deschide ochii minții					107
108			mele, ca să strălucească și să mă					108
109			lumineze pe mine lumina spre a					109
110			cunoaște prin ea gândurile Tale					110
111			divine.					111
					α'			

112
113
114
115
116
117
118
119
120
121
122
123
124
125
126
127
128
129
130
131
132
133
134
135
136
137
138
139
140
141
142
143
144
145
146
147
148
149

G

și de tot poporul Tău
cel drept credincios,
adu-Ți aminte, Doamne,
să îi miluiești pe ei toți.

G

și pe tot poporul Tău
cel drept credincios,
adu-Ți aminte, Doamne,
să ne miluiești deodată pe noi toți
împreună.

G

Încă pomenește, Doamne,
poporul ce nădăjduiește
în milele Tale

și păzește-le casele lor
în pace.

[42.] Pomenește, Doamne,
și Te milostivește
și binecuvintează
după mare mila Ta
și sufletul celui ce a adormit,
în numele căruia a fost adusă
această Jertfă.
Te rog, odihnește-l cu sfinții
în împărăția Ta
prin mijlocirile
acestei sfinte
și nemuritoare Jertfe.

β'

Milostivește-te, Doamne,
de Biserica ta cea mântuită
și dă-i ei pacea Ta
cea de nestrămutat,
pentru ca noi să putem trăi
neîntinat și să devenim vrednici
darurilor Tale făgăduite.

G

[44.] Milostivește-te, Doamne,
de această comunitate care stă
înaintea Ta și nădăjduiește
în bunătatea Ta.

G

Adu-Ți aminte, Doamne
Dumnezeul nostru,
și de tot poporul Tău
și peste toți varsă
mila Ta cea bogată,

împlinind tuturor
cererile cele spre
mântuire.

γ'

Și pe cei ce nu
i-am pomenit,
din neștiință sau uitare,

112
113
114
115
116
117
118
119
120
121
122
123
124
125
126
127
128
129
130
131
132
133
134
135
136
137
138
139
140
141
142
143
144
145
146
147
148
149

150
151
152
153
154
155
156
157
158
159
160
161
162
163
164
165
166
167
168
169
170
171
172
173
174
175
176
177
178
179
180
181
182
183
184
185
186
187

H

Adu-Ți aminte, Doamne,
și de locul acesta

și de cei ce cu credință
în Dumnezeu locuiesc în el.

H

Adu-Ți aminte, Doamne,
de mântuirea orașului
nostru acesta
și de cei ce cu credință
în Dumnezeu locuiesc în el.

H

⌞
Și ne izbăvește, preaputernice
Doamne, de foamete, de boală,
de cutremur, de foc,
de potop
și de prigoană,
și de ridicarea
împotriva noastră
a vrăjmașilor văzuți
și nevăzuți,
de rațiune văzuți
și de simțuri percepuți,

α

ajutorul celor fără de ajutor,
nădejdea celor ce deznădăjdu-
iesc, liniștea celor tulburați,

ocrotitorul tuturor,

Tu, Care știi
nevoia
și trebuința fiecăruia.

H

sau pentru mulțimea numelor,
Tu însuși îi pomenește,
Dumnezeule, Cel ce știi vârsta
și numirea fiecăruia,
Cel ce știi pe fiecare
din pânțele maicii lui.

α

Că Tu ești, Doamne,
ajutătorul celor fără de ajutor,
nădejdea celor fără de nădejde,
izbăvitorul celor înviforați,
Limanul celor ce călătoresc
pe ape, doctorul celor bolnavi
Însuși, tuturor
toate le fii,
Cel ce știi pe fiecare
și cererea lui,
casa și trebuința lui.

H

Izbăvește, Doamne,
orașul și țara aceasta
și toate orașele
și satele,

⌞

de foamete, de ciumă,
de cutremur,
de potop, de foc,

150
151
152
153
154
155
156
157
158
159
160
161
162
163
164
165
166
167
168
169
170
171
172
173
174
175
176
177
178
179
180
181
182
183
184
185
186
187

188			de sabia rea și		de sabie, de venirea	188
189			de orice mână		asupra noastră a altor neamuri	189
190			a popoarelor străine,		și de războiul cel dintre noi.	190
191			Ț'			191
192			de oamenii răi			192
193			și prădători			193
194			și de cei care			194
195			vorbesc lucruri deșarte.			195
196			Și ne dăruiește pacea Ta			196
197			care întrece			197
198			toată mintea			198
199			și umple inima noastră			199
200			de bunătate și dreptate;			200
201			și ne învrednicește să stăm			201
202			înaintea Ta și să trăim pentru			202
203			Tine și Ție să îți plăcem			203
204			în toate zilele vieții noastre:			204
205						205
206						206
207	I	I	I	I	I	207
208					cercetează-ne cu	208
209					bunătatea Ta, Doamne;	209
210					arată-Te nouă	210
211					cu bogatele Tale	211
212					îndurări;	212
213	Încă adu-Ți aminte, Doamne,	Adu-Ți aminte, Doamne,	Adu-Ți aminte, Doamne,	[47.] Caută spre noi		213
214	și de buna întocmire a văzduhului,	de văzduh		cu milostivire, fă să lumineze		214
215	și de roadele pământului.	și de roadele pământului.		peste noi fața Ta		215
216				în bunătatea Ta.		216
217						217
218		Adu-Ți aminte, Doamne, de vânturi		[44] Te rugăm pentru vânturile		218
219		și de semințele pământului.		cerului		219
220				și pentru roadele pământului,		220
221				dăruiește-ne nouă vânturi		221
222				blânde și prielnice,		222
223				fă ca și pământul să aducă roade		223
224				pentru hrana robilor Tăi, din		224
225				care Tu ne-ai dat spre folosire.		225

226
227
228
229
230
231
232
233
234
235
236
237
238
239
240
241
242
243
244
245
246
247
248
249
250
251
252
253
254
255
256
257
258
259
260
261
262
263

Veselește iarăși
și înnoiește
fața pământului,
umple brazdele lui,
înmulțește roadele lui.
Dăruiește-ne nouă aceasta
spre însămânțare și spre seceriș și
acum binecuvântând, binecuvintează
Rânduiește viețile noastre.
Binecuvintează cununa
anului
bunătății Tale,
pentru sâraccii poporului Tău,
pentru văduvă și pentru orfan,
pentru cel străin
și pentru prozelit
și pentru noi toți
care nădăjduim în Tine
și chemăm
numele Tău cel sfânt,
căci ochii tuturor
spre Tine nădăjduiesc
și Tu dai hrană lor
la timpul potrivit.
Fă cu noi
după bunătatea Ta,
Cel Ce dai hrană la tot trupul.
Umple de bucurie și de veselie
inimile noastre,
ca în toate, întotdeauna
toată îndestularea având,
să prisosim
spre orice lucru bun,
spre a face voia Ta
cea sfântă.

și împlinește cu binecuvântarea
Ta cununa anului în
bunătatea Ta
[preabunule];
poruncește pământului să dea
rodul său,

pentru că ochii tuturor
la Tine privesc.

b

b



binecuvintează cununa
anului
bunătății Tale.

b
Pomenește, Doamne,

226
227
228
229
230
231
232
233
234
235
236
237
238
239
240
241
242
243
244
245
246
247
248
249
250
251
252
253
254
255
256
257
258
259
260
261
262
263

264
265
266
267
268
269
270
271
272
273
274
275
276
277
278
279
280
281
282
283
284
285
286
287
288
289
290
291
292
293
294
295
296
297
298
299
300
301

Încă pomenește, Doamne,
pe cei care stau
împreună cu noi și se roagă
și pe cei care
nu sunt de față

• [45.] Milostivește-te, Doamne,
după mare mila Ta
de cei credincioși.
•
• β
•
Păzește neîntinate familiile lor,

pe prunci îi crește în dreptate,
păzește-le tinerețile,
bătrânețele le întărește
spre
înțelepciune.
•
• γ
și pe toți cei primejduiți îi
izbăvește din orice necaz.
•

poporul ce stă înaintea
și pe cei ce pentru binecuvântate
pricini nu s-au întâmplat aici,
și-i miluiește
pe dâșii și pe noi
după mulțimea
millei Tale.
•
β
Cămarile lor
le umple de tot binele;
căsniciile lor în pace
și întru unire le păzește;
pe prunci îi crește,
tinerețile le călăuzește,
bătrânețele le întărește,
•
• γ
Pe cei bântuiți
de duhuri necurate
îi slobozește;
•
• ϑ'
Adu-Ți aminte, Doamne,
și de cei ce sunt în judecăți,
în închisori,
în prigoniri,
în amară robie
și în orice fel de necaz,
și nevoie
și strâmtorare.
•
• υ'
și de toți cei ce au trebuință
de marea Ta
milostivire,
de cei ce ne iubesc

264
265
266
267
268
269
270
271
272
273
274
275
276
277
278
279
280
281
282
283
284
285
286
287
288
289
290
291
292
293
294
295
296
297
298
299
300
301

302					și de cei ce ne urăsc pe noi,	302
303						303
304					J	304
305					Pomenește, Doamne,	305
306	J	J	J	J		306
307		Pomenește, Doamne,		[39.] Pomenește, Doamne, și Te	pe cei ce Ți-au adus Ție	307
308				milostivește și binecuvintează	aceste daruri,	308
309	Și pe cei care Ți-au adus	pe cei care au adus	și pe cei care Ți-au adus	pe cei ce au adus	și pentru care	309
310	aceste daruri	aceste cinstite daruri	aceste daruri,	această jertfă	și prin care	310
311	și pentru cei care	și pentru care		pentru cei care	și cei cărora	311
312		și prin care			au adus acestea.	312
313		și pe cei cărora		au adus-o.	ε	313
314	au adus acestea	au adus acestea	ε		și pe cei ce ne-au poruncit nouă	314
315	pomenește, Doamne.				nevrednicilor să ne rugăm	315
316					pentru ei.	316
317						317
318					ζ	318
319					Pomenește, Doamne,	319
320					pe cei care aduc roade	320
321			ζ		și fac bine	321
322			[încă pomenește, Doamne,]		în sfintele Tale	322
323			pe cei care aduc roade		biserici	323
324					și își aduc aminte de cei săraci.	324
325						325
326			în biserici,			326
327			pe cei care nu uită pe săraci,			327
328			și pe cei care			328
329			prin milostenie și îmbrăcăminte			329
330			de alții își amintesc,			330
331			pe cei care se zice			331
332			că doresc aceasta,			332
333			dar nu au ce da			333
334			și de fiecare adu-Ți aminte			334
335			după ceea cea a promis			335
336			în inima lui și de cei pe care		Răsplătește-le lor	336
337			în acest fel îi pomenim.		cu bogatele și	337
338				și le dă lor răsplată bogată:	cereștile Tale daruri.	338
339	și dă	și	Dăruiește, Doamne, aceloră			339

378
379
380
381
382
383
384
385
386
387
388
389
390
391
392
393
394
395
396
397
398
399
400
401
402
403
404
405
406
407
408
409
410
411
412
413
414
415

dreapta Ta cea tare pentru
numele cel sfânt al Tău;

λ'

Pe cei sunt în exil și în
închisoare îi slobozește,

j

pe cei sunt risipiți îi adună
și pe toți îi strânge în turma Ta
ca să fie o turmă
și un Păstor.

e

Adu-Ți aminte, Doamne, de
vrednicul de pomenit
regele nostru,

încununează-l pe el cu cununa
bunei voințe și cu coiful
mântuirii,

păzește-l pe el în credința
sănătoasă și adu-l pe el sub
jugul împărăției Tale și supune-i

j

pe cei slabi de suflet
îi îmbărbătează,
pe cei risipiți
îi adună,
pe cei rătăciți
îi întoarce înapoi

la cunoașterea adevărului

e

Milostivește-te, Stăpâne, de
împărați și stăpânitori,

j

Pe cei împruținați la suflet
îi mângâie,
pe cei risipiți
îi adună,
pe cei rătăciți
îi întoarce
și îi unește
cu sfânta Ta soborniceasca
și apostolească Biserică.

e

Pomenește, Doamne,
pe evlaviosul
și bine credinciosul
împărat, pe
care l-ai rânduit să stăpânească
pe pământ;
încununează-l cu arma
adevărului,
cu arma bunei voințe;
veghează
asupra capului lui
în ziua de război,
întărește
brațul lui,
înalță dreapta lui,
întărește
împărăția lui,
supune lui
toate neamurile străine,
care voiesc războaie;
dăruiește lui ajutor
și statornică pace;

416	lui popoarele păgâne		pune în inimile lui	416
417	care doresc răul împărăției		gânduri bune	417
418	creștine.		pentru Biserica Ta	418
419			și pentru tot poporul Tău,	419
420			ca, întru liniștea lui,	420
421			viață pașnică și liniștită	421
422			să viețuim, întru	422
423			toată cuvioșia și buna cuviință.	423
424				424
425			ν '	425
426	Nouă însă, Doamne,		Pomenește, Doamne,	426
427	ne dăruiește viață pașnică		toată cârmuirea	427
428	și netulburată să viețuim,		și dregătoria	428
429	întru toată smerenia,		și pe frații noștri	429
430			cei din palat	430
431			și toată	431
432			oștirea:	432
433			pe cei buni	433
434			întru bunătate îi păzește,	434
435			pe cei răi,	435
436			buni îi fă,	436
437			cu bunătatea Ta.	437
438				438
439				439
440				440
441				441
442	ξ '			442
443	căci Tu ești ajutorul			443
444	și dătătorul de victorie al tuturor			444
445	celor care pentru numele Tău cel			445
446	mare luptă și te au pe Tine scut			446
447	și apărare în război.			447
448	Fii, Doamne, susținător celor			448
449	care pentru poporul Tău cel			449
450	mântuit duc război și le			450
451	dăruiește biruință;			451
452	Luptă împotriva celor care le			452
453	sunt potrivnici și care îi urăsc pe			453
	ei, iar pe noi, Doamne, ne			

454			scapă de toate primejdiile, nevo-					454
455			ile și necazurile					455
456								456
457								457
458			K		K		K	458
459	K	K	Pentru că					459
460	Căci, Stăpâne,	Căci, Stăpâne,						460
461	poruncă este a	poruncă este a						461
462	Unuia Născut Fiul Tău	Unuia Născut Fiul Tău					ci să aflăm milă și har	462
463	să ne facem părtași	să ne facem părtași	Tu ai stăpânire atât asupra vieții					463
464	pomenirii sfinților Tăi.	pomenirii sfinților Tăi.	cât și asupra morții,			Ci să aflăm milă și har		464
465			învrednicește-ne a pomeni			în ziua descoperirii	împreună	465
466			pe aceștia care din veacuri au			judecății Tale,	cu toți sfinții,	466
467	Învrednicește-ne să pomenim	Încă ne învrednicește, Stăpâne, să	bineplăcut Ție			împreună	care din veac	467
468	pe cei ce din veac	pomenim și pe cei ce din veac au				cu toți sfinții,	au bine-plăcut	468
469	au bineplăcut Ție	bineplăcut Ție				care din veac	Ție:	469
470						au fost bineplăcuți	cu strămoșii,	470
471						în fața dumnezeirii Tale:	părinții,	471
472							patriarhii,	472
473							proorocii,	473
474			părinți,			cu părinții,	apostolii,	474
475			patriarhi,			patriarhii,	propovăduitorii,	475
476	părinți ai noștri:	sfinți părinți,	profeți,			proorocii,	evangheliștii,	476
477	patriarhi,	patriarhi,	apostoli,			apostolii,	mucenicii,	477
478	profeți,	apostoli,	apostoli,			mucenicii,	mărturisitorii,	478
479	apostoli,	profeți,				propovăduitorii,	dascălii	479
480	mucenici,	propovăduitori,				episcopii,	și cu tot sufletul drept	480
481	mărturisitori,	evangheliști,				preoții,	ce s-a săvârșit	481
482	propovăduitori,	mucenici,				diaconii	întru credință;	482
483	evangheliști,	mărturisitori				și cu tot sufletul		483
484						celor ce au adormit și		484
485	și tot dreptul	și tot sufletul drept				cu adevărat au crezut în Hristos.		485
486	care s-a săvârșit	adormit în credința				Cu aceștia caută spre noi,		486
487	în credință.	în Hristos.				și Te rugăm		487
488						să fie pomenită		488
489						la această sfântă jertfă	L	489
490							Mai ales cu Preasfânta,	490
491			L		L	Maica Domnului, Sfânta	preacurata, preabincuvântata,	491
							mărita Stăpâna noastră,	
							Născătoarea de Dumnezeu	

492					și pururea Fecioara Maria;	492
493	L	L			f	493
494	Mai ales pe sfânta	Mai ales pe preasfânta,	și Sfânta Născătoare	Fecioară Maria,	Cu Sfântul Ioan Proorocul,	494
495	și slăvita	preaslăvita, preacurata,	de Dumnezeu	f	Înaintemergătorul	495
496		preabinecuvântata Stăpâna	f	Sfântul Ioan Botezătorul,	și Botezătorul;	496
497	Născătoare de Dumnezeu	noastră Născătoare de Dumnezeu	Ioan Botezătorul,			497
498	și pururea Fecioară Maria	și pururea Fecioară Maria.				498
499						499
500		Pe sfântul măritul proroc	ϥ	primul mucenic Ștefan și toți		500
501		înaintemergător, botezător și	Ștefan, primul mucenic	sfinții.		501
502		mucenic Ioan.				502
503						503
504		Pe sfântul Ștefan				504
505		arhidiaconul și				505
506		primul mucenic.				506
507						507
508		Pe sfântul fericitul				508
509		părintele nostru Marcu			o'	509
510		Apostolul și			cu Sfântul (N)	510
511		evangelistul			a cărui pomenire	511
512					o săvârșim,	512
513		și pe cel întru sfinți părintele			g	513
514		nostru făcător de minuni Vasile.			și cu toți sfinții;	514
515						515
516		Pe sfântul N	g	g		516
517		a cărui pomenire	și și pe toți sfinții.	și toți sfinții		517
518		o săvârșim astăzi		să fie pomeniți		518
519				la această Sfântă Jertfă,		519
520		și pe toată ceata		Te rugăm.	M	520
521		sfinților Tăi				521
522			M	M		522
523			Și deși ai pregătit pentru cei			523
524			sfinți locuri slăvite, imateriale			524
525	M	M	și care dincolo de orice			525
526			comparație sunt,			526
527			primește-ne, Doamne, și pe noi			527
528			în ceata sfinților Tăi			528
529			și fă o, Bunule, să fim părtași			529

530			împreună cu ei în Biserica	530
531			primilor născuți.	531
532			Căci imitând bunătatea Ta	532
533			cea mult lăudată	533
534			și iubirea Ta	534
535			de oameni,	535
536			ei neîncetate cereri	536
537			și rugăciuni pentru noi	537
538	pentru ale cărei rugăciuni	pentru ale căror rugăciuni și mijlociri	aduc,	538
539	ne miluiește pe noi toți.	ne miluiește și pe noi	și pentru care motiv	539
540			facem pomenirea lor pentru ca	540
541			atunci când noi înșine	541
542			suntem împuținați în credință,	542
543			pomenirea și mijlocirile lor să	543
544			ne acopere și prin ei îndrăznim	544
545			să ne apropiem de Tine și să	545
546			împlinim acest act tainic și sfânt.	546
547			Milostiv fii neputințelor	547
548			noastre pentru sfintele lor	548
549			rugăciuni	549
550			pentru numele Tău cel sfânt care	550
551			este chemat	551
552	și ne mântuiește pentru numele	și ne mântuiește pentru numele Tău	peste noi, pentru că Însuși ești	552
553	Tău cel sfânt care este chemat	cel sfânt, cel chemat	sfânt și întru sfinți locuiești.	553
554	peste noi.	peste noi.		554
555				555
556				556
557		[Diaconul spune dipticele]	π'	557
558			Încă pomenește, Doamne,	558
559			pe cei care au adormit	559
560			și au ieșit din viața aceasta,	560
561			pe episcopii ortodocși care	561
562			de la Apostolii Petru și	562
563			Iacob până în ziua	563
564			de astăzi drept au mărturisit	564
565			adevăratul cuvânt al credinței,	565
566			în mod special	566
567			pe Ignatie, Dionisie,	567
			Julian și pe ceilalți	

568				sfînți vrednici de pomenit.		568
569						569
570				ρ'		570
571				Pomenește, Doamne,		571
572				și pe cei care		572
573				până la sânge		573
574				au pătimit pentru credință		574
575				și cu dreptate și sfințenie		575
576				au povățuit turma Ta cea sfântă		576
577				la locuri cu pășune bogată		577
578				și cu ape plăcute,		578
579				aceasta fiind împlinită		579
580				prin învățătura dumnezeiească:		580
581				și prin cererile și		581
582				rugăciunile lor		582
583				au adunat mădulele depărtate		583
584				ale Bisericii într-o mărturisire		584
585				și o credință apostolică pentru ca		585
586				potrivite să fie tuturor cuvintele		586
587				și laudele [acestea]; și așa		587
588				pregătește voința și mintea		588
589				noastră a tuturor ca să fim		589
590				următori ai credinței și		590
591				ai mărturisirii lor.		591
592						592
593				N	N	593
594					și pomenește	594
595					pe toți cei adormiți	595
596					întru nădejdea învierii	596
597					și a vieții celei de veci	597
598						598
599						599
600						600
601						601
602						602
603						603
604						604
605						605
	N	N	N	N	O	
	De asemenea, pomenește	De asemenea, pomenește, Doamne,	Încă pomenește, Doamne,	Să ne rugăm cu credință		
	și pe toți cei	și pe toți cei	pe părinții și frații noștri	pentru cei care		
	în preoție	în preoție	care au adormit în dreapta	în credința		
	adormiți	adormiți	credință, preoți,	în Hristos		
			diaconi,	au adormit		
			ipodiaconi,			
			citeți,			
			monahi,			
			viețuitori în neîntreruptă			
			feciorie,			

606									606
607									607
608									608
609	O	O		O				P	609
610	și pe toți din	și pe cei		și pe cei					610
611	rândul laicilor;	din rândurile laicilor.		din rândurile laicilor.					611
612									612
613									613
614									614
615	P	P							615
616									616
617									617
618									618
619									619
620									620
621	și îi odihnește	Învrednicește ca sufletele tuturor		să se odihnească					621
622	în sânurile lui	în sânurile		în sânurile					622
623		sfinților părinților noștri		sfinților părinților noștri					623
624	Avraam, Isaac și Iacob	Avraam, Isaac și Iacob.		Avraam, Isaac și Iacob.					624
625		Hrănește-i și adună-i		Hrănește-i și adună-i					625
626	în loc de verdeață și	la loc de verdeață		la loc de verdeață					626
627	la apa odihnei	la apa odihnei		la apa odihnei					627
628		în raiul desfătării		în raiul desfătării					628
629	de unde a fugit durerea inimii	de unde a fugit durerea		de unde a fugit durerea					629
630	și întristarea și suspinarea.	și întristarea și suspinarea,		și întristarea și suspinarea,					630
631		și în strălucirea		și în strălucirea					631
632		sfinților Tăi.		sfinților Tăi.					632
633	Spuneți numele.								633
634									634
635									635
636									636
637									637
638									638
639									639
640									640
641									641
642									642
643									643

O
laici,
al căror număr doar singur Tu îl
știi, dar mai cu seamă pe cei care
acum vor fi pomeniți.

P

P
Doamne, Ziditorule al trupurilor
și al sufletelor,
pomenește în altarul Tău ceresc
pe toți care au plecat
din această lume chinuită
și odihnește-i
în cămara Ta cea plină
de toată podoaba.
Pune-i pe ei dincolo de locurile
cu chinuri înfricoșătoare și îi
așează pe ei în locașurile de
lumină.

ca Domnul să odihnească
sufletele lor
în locașurile veșnice

P

odihnește-i pe ei
unde strălucește
lumina feței Tale

644	și detestabil de a trăi,	644
645	fiindcă nu este nici unul singur	645
646	care să nu fi păcătuit	646
647	și să fie fără de greșală,	647
648	Domne al nostru și Mântuitor	648
649	al nostru, Iisus Hristos,	649
650	prin Care noi toți nădăjduim	650
651	de a dobândi milă	651
652	și iertare de	652
653	păcatele noastre	653
654	și ale lor.	654
655	σ'	655
656	Iartă, dezleagă, șterge,	656
657	Doamne, păcatele lor	657
658	pe care cu voia, știind sau	658
659	neștiind, cu lucrul	659
660	sau doar cu gândul le-a săvârșit,	660
661	ascunse și cunoscute,	661
662	cele amintite și cele uitate,	662
663	pe toate pe care numele Tău	663
664	cel sfânt le-a cunoscut.	664
665	τ'	665
666	Prea sfinte Doamne, adu-Ți	666
667	aminte încă de cei a căror	667
668	pomenire o facem astăzi	668
669	și de toți acei strămoși,	669
670	primește-i ca pe mijlocitori	670
671	și rugători pentru	671
672	toate sufletele noastre și ne	672
673	învrednicește pe noi să fim	673
674	împreună cu ei și moștenitori cu	674
675	ei. Și pe noi pe toți ne	675
676	pomenește, Doamne, pentru	676
677	bunătatea Ta; caută spre noi cu	677
678	mulțimea îndurărilor Tale și Te	678
679	arată nouă cu milostivirea Ta și	679
680	atât ne-ai miluit pe noi prin tăria	680
681	bunătății Tale, cât s-a	681

682			cuvenit.		682
683					683
684					684
685					685
686					686
687		Acele suflete, Doamne,		h	687
688		pe care acolo le-ai primit,		Fă să înceteze dezbinarea	688
689	Dă-le lor odihnă la Tine,	le odihnește și le învrednicește	h	Bisericilor;	689
690		de împărăția cerurilor.	Fă să înceteze dezbinarea	potolește întărâtările păgânilor;	690
691			Bisericilor Tale;		691
692			potolește întărâtările păgânilor	care doresc război,	692
693				strică blasfemia ereziilor.	693
694			și răzvrătirile eresurilor le		694
695			risipește.		695
696					696
697					697
698					698
699			Q	Q	699
700					700
701					701
702					702
703	Q	Q	Pe noi pe toți	Pe noi pe toți	703
704	pe noi însă cei ce aici locuim	Pe noi însă, cei ce locuim în cele	ne primește întru împărăția Ta,	ne primește întru împărăția Ta,	704
705	ne păzește	de aici, ne păzește	fii ai luminii și fii ai zilei ne fă	fii ai luminii și fii ai zilei	705
706	în credința Ta	în credința Ta	și ne dăruiește o inimă	arătându-ne ;	706
707	și ne povățuiește pe noi	și ne povățuiește pe noi	care ca dintr-o gură	pacea Ta	707
708	în împărăția Ta	spre împărăția Ta	să laude slava măreției Tale.	și dragostea Ta dăruiește-ne-o	708
709	dându-ne nouă	dăruindu-ne	Că Ție Se cuvine și Fiului Tău	nouă,	709
710	și pacea Ta	pacea Ta	Celui Unuia Născut împreună cu	Doamne Dumnezeu!	710
711	întotdeauna prin	întotdeauna	de viață făcătorul și eliberatorul	nostru, că Tu toate	711
712	Iisus Hristos	pentru ca prin aceasta și	Duh Sfânt, slavă, putere	ni le-ai dat nouă toate.	712
713	și prin Sfântul Duh.	în toate să fie mărit	și cinste, acum și pururea și	Și ne dă nouă	713
714	Tatăl în Fiul, Fiul în Tatăl	și înălțat și laudat	în vecii vecilor. Amin.	cu o gură	714
715	împreună cu Sfântul Duh	și binecuvântat și sfințit		și o inimă	715
716	în sfânta și	preasfântul și preacinstitul	Caută spre noi cu milostivire, fă	a slăvi și a cânta	716
717	singura soborniceasca	și binecuvântatul Tău nume,	să lumineze peste noi fața Ta în	preacinstitul și	717
718	Ta Biserică.	împreună cu Hristos Iisus	bunătatea Ta.	de mare cuviință numele Tău	718
719		și cu Duhul Sfânt.		al Tatălui și al Fiului	719
				și al Sfântului Duh	
				acum și pururea și	

720	în vecii vecilor. Amin.	720
721		721
722		722
723		723
724		724
725		725
726		726
727		727
728		728
729		729
730		730

7. RUGĂCIUNEA DIPTICELOR SAU A POMENIRILOR DE LA SFÂNTA JERTFĂ EUHARISTICĂ

Denumirea de “diptice” dată acestei ultime părți a anaforalei euharistice se datorează unei vechi practici liturgice de a fi pomenite în rugăciunea de mijlocire de după prefacerea darurilor numele credincioșilor, atât a celor vii cât și a celor adormiți ai unei anumite comunități. Aceste pomeniri erau făcute pe baza unor liste cu nume ce luau forma unor carnete, care erau alcătuite din două coperte de aur, de argint sau de alt metal și care erau unite între ele pentru a se putea închide una peste alta. Pe fețele lor erau scrise numele ce trebuiau pomenite, atât ale celor vii cât și ale celor adormiți. Când însă șirul numelor de pomenit era prea lung, se adăugau între cele două coperte încă una, două, trei sau mai multe foi de pergament sau de papyrus, obținându-se astfel adevărate caiete sau cărți. De la această conformație ele au primit denumirea de diptice [δίπτυχα = δίς+πτύχῃ îndoitură de două ori].¹⁰¹⁴

Pomenirea numelor putea fi făcută în diferite momente ale Sfintei Liturghii, fie în ectenii, fie în rânduiala proskomidiei, fie în cadrul anaforalei euharistice. Robert Taft a demonstrat faptul că în secolul IV au existat două tradiții distincte de pomenire a numelor în Sfânta Liturghie. Prima dintre ele, specifică Ciliciei și Mesopotamiei, asocia dipticele cu momentul aducerii darurilor pentru Sfânta Euharistie, când erau reținute numele atât ale celor care aduceau cât și ale celor pentru care erau aduse prescurile pentru a fi mai apoi citite de către diaconi chiar înainte de începutul anaforalei euharistice. În cea de a doua tradiție, ce caracteriza restul teritoriilor Răsăritului ortodox, pomenirea numelor a fost inserată în cererile de după epicleza euharistică.¹⁰¹⁵ Această tradiție s-a extins cu timpul și ea s-a impus chiar și în regiunile în care la origini dipticele erau citite înainte de anafora, exceptând acele teritorii care nu au fost în zona de influență a Bizanțului.¹⁰¹⁶

¹⁰¹⁴ Pr. Prof. Dr. Petre Vintilescu, *Liturghierul explicat*, București, 1998, p. 273. A se vedea de asemenea: Idem, *Diptice sau pomelnice*, Pitești, 1926; H. Leclercq, *Dyptyques*, în *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, t. IV, partea I, col. 1045-1170.

¹⁰¹⁵ Robert Taft, *The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and Other Preanaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom* (=OCA 200), Roma, 1978, p. 48-49; 58-59.

¹⁰¹⁶ R. Taft, *A History of the Liturgy of St. John Chrysostom, Volume IV: The Diptychs*, Roma, 1991, p. 27.

Prin urmare, în această parte a anaforalei, ce este definită prin termenul consacrat de “diptice”, două elemente pot fi distincte: pe de o parte, cererile ce urmează epiclezei euharistice, iar pe de altă parte, dipticele propriu-zise, adică pomenirea pe nume atât a celor adormiți cât și a celor vii ce a fost inserată în această rugăciunea de cerere de după prefacerea darurilor. Când și cum s-a petrecut această adăugare a pomenirii numelor în anaforaua euharistică nu poate fi precizat cu siguranță, însă istoria evoluției Liturghiei indică faptul că și după mutarea proscomidiei la începutul sinaxei euharistice (secolele V-VI) pomenirile numelor cu voce tare asociate acestui ritual au fost în continuare făcute în unele tradiții liturgice precum cea est-siriană și cea maronită tot înainte de începutul anaforalei, adică în locul ocupat inițial de rânduiala proscomidiei, pe când în alte tradiții, precum cea bizantină, antiohiană și ierusalimiteană, ele au fost inserate în canonul euharistic, în rugăciunea de după epicleză, mai precis au fost “atrase” de către cererile pentru diversele categorii de credincioși rostite după prefacerea darurilor.¹⁰¹⁷

Analiza vechilor texte euharistice precum: *Didahia* 10, 5,¹⁰¹⁸ *Euhologionul* lui Serapion de Thmuis,¹⁰¹⁹ *Constituțiile Apostolice* VIII, 12, 40-49,¹⁰²⁰ *Testamentum Domini* I, 23,¹⁰²¹ anaforaua Sfinților Apostoli Addai și Mari,¹⁰²² și papirusurile Strasbourg Gr. 254,¹⁰²³ John Rylands 465,¹⁰²⁴ și Der Balizeh¹⁰²⁵ indică faptul că rugăciunea de cerere de după prefacerea darurilor a fost dintru început o parte integrantă a canonului euharistic, originea ei putând fi găsită în secțiunea a treia de cerere (*Rahem* = ai milă, Doamne) a binecuvântării după cină (*birkat ha mazon*) ce completa schema euhologică iudaică: binecuvântare – mulțumire – cerere, ce a fost mai apoi preluată și transpusă în cultul creștin.¹⁰²⁶ Pe acest element străvechi a putut fi “grefată” pomenirea numelor, care

¹⁰¹⁷ *Ibidem*, p. 27.

¹⁰¹⁸ *La Doctrine des douze Apôtres*, ed. W. Rordorf, A. Tuilier (=SC 248), Paris, 1978, p. 180.

¹⁰¹⁹ Anton Hänggi, Irmgard Pahl (eds.), *Præx Eucharistica*, Fribourg, 1968, p. 132.

¹⁰²⁰ *Ibidem*, p. 92-94.

¹⁰²¹ *Ibidem*, p. 221.

¹⁰²² *Ibidem*, p. 378-380.

¹⁰²³ *Ibidem*, p. 117.

¹⁰²⁴ *Ibidem*, p. 123.

¹⁰²⁵ *Ibidem*, p. 125.

¹⁰²⁶ Albert Gerhards, *Entstehung und Entwicklung des Eucharistischen Hochgebets im Spiegel der neueren Forschung. Der Beitrag der Liturgiewissenschaft zur liturgischer Erneuerung*, în: Andreas Heinz, Heinrich Rennings (eds.), *Gratias agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet. Für Balthasar Fischer*, Freiburg-Basel, Viena, 1992, p. 85.

nu a avut un loc stabil fiind adesea asociată fie ecteniilor de la începutul Liturghiei, fie ecteniilor pentru cei credincioși, fie înainte de începutul anaforalei euharistice, fie la sfârșitul ei, la cererile de după epicleză.¹⁰²⁷

Prima menționare a dipticelor în sensul propriu al cuvântului, de citire a numelor, o face Teodor de Mopsuestia în Omilia 15, 43, în care amintește de pomenirea pe nume a viilor și a morților de către diacon *înainte* de anafora euharistică,¹⁰²⁸ pentru ca în Omilia 16, 14 el să vorbească și de cererile pe care preotul le face *după* epicleză.¹⁰²⁹

Introducerea rostirii numelor celor vii și a celor adormiți în anafora euharistică a operat o grupare și totodată o structurare în jurul acestor pomeniri a cererilor rostite de preot după epicleză, de așa manieră încât această întreagă secțiune de cereri a fost împărțită în două mari părți, și anume, una consacrată pomenirii celor vii și alta dedicată pomenirii celor adormiți. Succesiunea celor două părți este diferită în diversele tradiții liturgice răsăritene, astfel în cea egipteană, palestiniană și cea est-siriană pomenirea celor vii precede pe cea a celor adormiți, urmând imediat după epicleză, ca o directă continuare a cererilor exprimate după invocarea Sfântului Duh asupra credincioșilor și asupra darurilor, pe când în tradiția bizantină și cea armeană dipticele pentru cei adormiți au fost asimilate pomenirii sfinților și au fost plasate înaintea dipticelor pentru cei vii.

Dipticele pentru cei vii au fost la început simple pomeniri ale membrilor unei comunități și erau variabile, cuprinzând numele celor care aduceau și ale celor pentru care erau aduse darurile. Cu timpul însă, odată cu evoluția Bisericii, pomenirile pentru cei vii au devenit oficiale, menționând și pe toți membrii ierarhiei Bisericii locale, ajungând astfel să fie o expresie a comuniunii inter eclesiale. Robert Taft este de părere că dipticele simple, parohiale și spontane ale comunității au coexistat un timp cu cele ierarhice și oficiale, dar au fost cu timpul înlocuite cu totul de acestea din urmă.¹⁰³⁰

¹⁰²⁷ R. Taft, *The Diptychs*, p. 26.

¹⁰²⁸ R. Tonneau, R. Devreesse, *Les homelies catechetiques de Theodore de Mopsueste* (= Studi e testi 145) Vatican, 1949, p. 528: "Apoi toți se scoală în picioare la un semn făcut lor de către diacon și privesc la ceea ce se întâmplă. Numele celor vii și ale celor morți care au adormit în credința în Hristos sunt citite de pe listele [table] bisericii și este limpede că prin cei puțini care sunt pomeniți acum, toți cei vii și cei adormiți sunt amintiți."

¹⁰²⁹ *Ibidem* p. 555: "El [episcopul] sfârșește Sfânta Liturghie prin a face rugăciune pentru toți pentru care avem obicei de a-i pomeni întotdeauna în biserică. Apoi el trece la pomenirea celor care au adormit."

¹⁰³⁰ *Ibidem*, p. 59.

Dipticele pentru cei adormiți au cunoscut și ele o evoluție asemănătoare de la simplitate spre diversitate. La început ele au fost doar simple comemorări ale creștinilor adormiți ai unei comunități, pentru ca mai apoi ele să fie extinse și să ajungă să cuprindă întreaga succesiune apostolică a Bisericii locale. Pomenirii celor adormiți i-a fost asociată și menționarea sfinților care inițial a fost un element separat al textului euharistic, iar această fuziune a dus ca în ritul bizantin și armean dipticele pentru cei morți să premerge pe cele pentru cei vii, ajungându-se astfel să fie menționată în cererile după prefacerea darurilor întreaga Biserică, atât cea triumfătoare cât și cea luptătoare.

Pomenirea numelor celor adormiți era făcută la început de diacon cu voce tare după rostirea ecfonisului: “Mai ales pe/cu Preasfânta, Curata, Preabinecuvântata Fecioara Maria...”, iar numele celor vii erau rostite tot cu voce tare, tot de către diacon, după un alt ecfonis al preotului: “Întâi pomenește, Doamne...”. Din secolul al XI-lea numele atât ale celor vii cât și ale celor adormiți nu au mai fost pomenite cu voce tare de diacon, ci au ajuns să fie rostite cu voce joasă și să fie tot mai mult asimilate cererilor ce erau spuse în taină de către preot sau episcop pentru aceste categorii de credincioși, ajungându-se la situația ca în anaforele euharistice aflate astăzi în uz să nu mai existe diptice decât cu numele.¹⁰³¹

*

Tot acest complex proces de evoluție a dipticelor a suscitat numeroase studii¹⁰³² prin care s-a încercat a se defini originile, structura și evoluția acestei părți a anaforei euharistice.

Trebuie însă menționat faptul că cel puțin două dificultăți au îngreunat cercetarea liturgică în acest domeniu:

¹⁰³¹ Gabriele Winkler, *Intercessionen*, II, p. 345-351.

¹⁰³² A se vedea: E. Bishop, *Liturgical Comments and Memoranda*, I: JTS 10 (1909) 446-49; III: JTS 11 (1910) 67-73; IV-VII: JTS 12 (1911) 384-413; VIII-IX: JTS 14 (1913) 23-50; O. Stegmüller, *Diptychen*, Reallexikon für Antike und Christentum 3 (1957), p. 1138-49; F. Cabrol, *Diptyques (liturgie)*, în: Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie, t. IV, partea I, col. 1045-1094; E. Melia, *Les diptyques liturgiques et leur signification ecclesiologique*, în: A.M. Triacca, A. Pistoia (eds.), *L'eglise, dans la liturgie* (=BELS 18), Roma, 1980, p. 209-229; Cozza-Luzzi, *De sacris collybis et diptychis*, în: A. Mai, *Nova patrum bibliotheca* X.2, Roma, 1905, p. 138-143; G. Dix, *The Shape of the Liturgy*, Westminster 1945, p. 498-511; J.H. Srawley, *The Early History of the Liturgy*, Cambridge, 1949, p. 202-206; Van de Pavard, *Anaphoral Intercessions, Epiclesis and Communion Rites in John Chrysostom*, OCP 49 (1983), p. 303-339; W. J. Grisbrooke, *Intercession at the Eucharist*, SL 4, 3 (1965) 129-155; Idem, *Intercession at the Eucharist* (2), SL 5, I (1966) 20-44; Idem, *Intercession at the Eucharist* (3), SL 5, 2 (1966), 87-103.

1. În primul rând, dipticele alcătuiesc secțiunea din anafora ce a fost supusă cel mai mult modificărilor și care a rămas mai maleabilă pentru o lungă perioadă de timp decât celelalte părți ale textului euharistic, astfel încât determinarea originii fiecăreia din cereri a fost și rămâne o sarcină dificilă.¹⁰³³

Întotdeauna a fost nevoie de o flexibilitate care să le permită să fie modificate în funcție de nevoile și contextul fiecărei biserici locale. Astfel, “episcopul nostru” putea să devină “arhiepiscopul”, “mitropolitul” sau “patriarhul nostru”; “acest loc” putea să devină “acest oraș” sau “această mănăstire”; cererile pentru revărsarea Nilului apar doar în anaforalele egiptene. O astfel de flexibilitate a produs variații chiar în cadrul manuscriselor aceleiași liturghii.

2. În al doilea rând, această fluiditate pare să fi încurajat un proces complex, desfășurat de-a lungul unei lungi perioade de timp, de împrumuturi și de îmbogățiri reciproce între textele diferitor liturghii. Astfel, când Engberding a început să compare dipticele anaforalelor **sah Bas** și **Byz**, a descoperit că de o importanță majoră în încercarea de analiză a fiecărei cereri în parte a dipticelor este raportarea formularului euhologic vasilian la textul altor Liturghii străvechi precum: Constituțiile apostolice, Liturgia Sfântului Marcu, cea a Sfântului Iacob, și cea a Sfântului Grigorie de Nazianz:

“Pentru caracterizarea conținutului exact al textului [dipticelor] în **Äg** și **Byz** de o importanță decisivă sunt acele anaforale euharistice care se dovedesc a fi înrudite. Acestea sunt: anaforaua bizantină a Sfântului Ioan Gură de Aur, cea a Sfântului Iacob, cea a Sfântului Marcu și cea a Sfântului Grigorie de Nazianz. Ceva mai îndepărtat este textul *Constituțiilor apostolice*. Această asemănare nu poate fi explicată doar prin simplă coincidență. Nimeni nu poate evita concluzia că o versiune a fost ajustată la cealaltă...”¹⁰³⁴

Dificultățile acestea l-au făcut pe marele liturgist german să trateze în 1931 doar prima parte a anaforalei euharistice a Sfântului Vasile cel Mare, revenind mai apoi în 1963 într-o serie de articole asupra dipticelor,¹⁰³⁵ considerate a fi “cea mai dificilă parte a anaforalei”.¹⁰³⁶

¹⁰³³ Louis Bouyer, *Eucharist: Theology and Sprituality of the Eucharistic Prayer*, Notre Dame, 1968, p. 277.

¹⁰³⁴ H. Engberding, *Das anaphorische Fürbittgebet der Basiliusliturgie I*, OC 47 (1963), p. 17.

¹⁰³⁵ H. Engberding, *Das anaphorische Fürbittgebet der Basiliusliturgie I* OC 47 (1963), p. 16-52; Idem, *Das anaphorische Fürbittgebet der Basiliusliturgie II*, OC 49 (1965), p. 18-37; Idem, *Das ana-*

Aceleași greutăți în analiza acestei părți a textului euharistic l-au făcut pe Louis Ligier să afirme într-un articol din 1973 că „...evoluția dipticelor este un ghem prea încurcat pentru a putea fi descurcat aici”,¹⁰³⁷ iar pe Bernard Capelle să își limiteze analiza comparată din 1960 doar la prima parte a anaforalei Sfântului Vasile cel Mare, până la cuvintele de instituire.¹⁰³⁸

Cu toate acestea, ultimii ani au adus în cercetarea liturgică două contribuții remarcabile în elucidarea procesului de evoluție a dipticelor anaforalei Sfântului Ioan Gură de Aur, prin publicarea bine documentatelor studii ale lui Gabriele Winkler¹⁰³⁹ și ale lui Robert Taft.¹⁰⁴⁰

În ceea ce privește anaforaua Sfântului Vasile cel Mare, dipticele acestui text euharistic au fost studiate comparativ doar de Arthur Gibson¹⁰⁴¹ și de J.R.K. Fenwick.¹⁰⁴² Rezultatele acestor analize vor fi folosite și în lucrarea de față, cu unele rezerve însă în cazul lui Fenwick referitoare la modul de împărțire al textului euharistic și la manuscrisele folosite.¹⁰⁴³

phorische Fürbittgebet der syrischen Basiliusliturgie, OC 50 (1966), p. 13-18; Idem, *Das anaphorische Fürbittgebet der älteren armenischen Basiliusliturgie*, OC 51 (1967), p. 29-50; Idem, *Das anaphorische Fürbittgebet der griechischen Markusliturgie*, OCP 30 (1964), p. 398-446; Idem, *Das anaphorische Fürbittgebet der byzantinischen Chrysostomusliturgie*, OC 46 (1962), p. 33-60.

¹⁰³⁶ Idem, *Das anaphorische Fürbittgebet der Basiliusliturgie I*, p. 16.

¹⁰³⁷ Louis Ligier, *The Origins of the Eucharistic -Prayer: From the Last Supper to the Eucharist*, SL 9/ 4 (1973), p. 184.

¹⁰³⁸ B. Capelle, *Les liturgies basiliennes et S Basile*, în J. Doresse și E. Lanne, *Un témoin archaïque de la liturgie copte de S Basile*, Louvain 1960, p. 45-74.

¹⁰³⁹ Gabriele Winkler, *Zur Erforschung orientalischer Anaphoren in Liturgievergleichender Sicht II: Das Formelgut der Oratio post Sanctus und Anamnese sowie Interzessionen und die Taufbekenntnisse*, în: Idem – R.F. Taft (eds.), *Comparative Liturgy, Fifty Years after Anton Baumstark (1872-1946)* (=OCA 265), Roma, 2001, p. 407-493; Idem, *Die Interzessionen der Chrysostomusliturgie in ihrer geschichtlichen Entwicklung I și II*, OCP 36(1970), p. 301-336 și OCP 37 (1971), p. 333-383; Idem, *Einige Randbemerkungen zu den Interzessionen in Antiochien und Konstantinopel im 4. Jahrhundert*, *Ostkirchliche Studien* 20(1978)1, p. 55-61;

¹⁰⁴⁰ R. Taft, *A History of the Liturgy of St. John Chrysostom*, Volume IV: *The Diptychs*, Roma, 1991; Idem, *How Liturgies Grow: the Evolution of the Byzantine "Divine Liturgy"*, OCP 43 (1977), p. 393-433; Idem, *Toward the Origins of the Offertory Procession in the Syro-Byzantine East*, OCP 36 (1970), p. 73-107; Idem, *Praying To or For the Saints?: a note on the Sanctoral Intercessions/Commemorations in the Anaphora*, în: *Ab oriente et occidente: (Mt 8, 11); Kirche Ost und West; Gedenkschrift für Wilhelm Nyssen*, St. Ottilien, 1996, p. 439-455.

¹⁰⁴¹ Arthur Gibson, *Saint Basil's Liturgical Authorship*, Washington D.C., 1965, p. 177-202.

¹⁰⁴² John R.K. Fenwick, *The Anaphoras of St. Basil and St. James. An Investigation into their Common Origin* (=OCA 240), Roma, 1992, p. 193-239.

¹⁰⁴³ A se vedea mai jos nota 1052.

7.1 STRUCTURAREA CERERILOR ÎN PREZENTAREA COMPARATĂ A TEXTULUI CELOR PATRU VERSIUNI

Analiza dipticelor anaforalei Sfântului Vasile cel Mare propusă în disertația de față se bazează pe prezentarea comparată a textelor celor patru versiuni ale acestui text euharistic: **Äg**, **Syr**, **Arm** și **Byz**, la care se adaugă și textul sahidic al manuscrisului editat de Doresse și Lanne în 1960.¹⁰⁴⁴ Referiri constante vor fi făcute și la anafora Sfântului Marcu,¹⁰⁴⁵ cea a Sfântului Iacob,¹⁰⁴⁶ cea a Sfântului Ioan Gură de Aur,¹⁰⁴⁷ cea a Constituțiilor apostolice,¹⁰⁴⁸ pentru a putea fi creată o imagine de ansamblu asupra textului fiecărei cereri în parte, dar și asupra succesiunii pomenirilor în textul euharistic.¹⁰⁴⁹

Ligier a fost primul care a atras atenția asupra pericolului de a ajusta numărul cererilor din rugăciunea dipticelor pentru a se potrivi unei anumite teorii.¹⁰⁵⁰ Avertismentul său trebuie să fie luat în considerare, având în vedere faptul că ordinea cererilor este atât de diferită între textele diferitelor versiuni ale anaforalei Sfântului Vasile cel Mare încât analiza lor comparată pe coloane presupune mutarea și rearanjarea întregii anaforale euharistice. Principiul după care toate cererile sunt sistematizate în tabela VI este cel pe care Engberding l-a propus și care a fost întrebuintat și de J. Grisebrooke și de J. Fenwick și care ține cont de ordinea în care aceste cereri apar în cel mai vechi manuscris al acestei anaforale euharistice (**sah Bas**). Prin urmare, materialul euhologic al versiunilor armene, bizantine și în parte și cel al versiunii siriene a fost rearanjat ținându-se însă cont de fragmentele compacte de text și de formularul euhologic în întregime a lui.¹⁰⁵¹

¹⁰⁴⁴ Doresse, E. Lanne, *Un témoin archaïque de la liturgie copte de S. Basile*, Louvain, 1960, p. 22-31.

¹⁰⁴⁵ Anton Hänggi, Irmgard Pahl (eds.), *Præx Eucharistica*, Fribourg 1968, p. 101-123.

¹⁰⁴⁶ *Ibidem*, p. 244-261.

¹⁰⁴⁷ *Ibidem*, p. 223-229.

¹⁰⁴⁸ *Ibidem*, p. 82-95.

¹⁰⁴⁹ Metoda aceasta de comparare a fost propusă de Engberding în *Das anaphorische Fürbittgebet der Basiliusliturgie I*, OC 47 (1963), p. 16.

¹⁰⁵⁰ Loius Ligier, *The Origins of the Eucharistic Prayer...*, p. 171.

¹⁰⁵¹ Câteva din soluțiile de aranjare propuse de Fenwick nu au putut fi acceptate cel puțin la nivelul textului versiunii bizantine, când un anumit paragraf a fost complet fragmentat pentru a putea fi găsite corespondențe cu textul sirian sau armean, pierzându-și astfel înțelesul, sau în alte cazuri când alte fragmente din textul bizantin sau armean au fost cu totul ignorate fiind scoase din contextul lor. De aceea, s-a încercat păstrarea pe cât a fost cu putință a blocurilor compacte de material euhologic pentru a putea sesiza și la nivel semantic corespondențele dintre textele celor patru versiuni ale acestei anaforale euharistice.

Pentru început, câteva observații preliminare pot fi făcute privind cele 17 secțiuni în care este împărțit textul sahidic și care se regăsesc în poziții diferite în anafora bizantină și armeană, și în parte și în cea siriacă.

1. Diversele cereri ale manuscrisului Doresse și Lanne pot fi structurate în 17 categorii, după cum urmează:

- A. Biserica sobornicească
- B. Episcopatul
- C. Episcopul nostru
- D. Diaconimea și preoția
- E. Alți slujitori, clerul inferior
- F. Cei în feciorie
- G. Tot poporul credincios
- H. Locul acesta și cei ce locuiesc în el
- I. Timpul și roadele pământului
- J. Cei care au adus aceste sfinte daruri
- K. Sfinții care au bineplăcut
- L. Maica Domnului
- M. Mijlocirile sfinților
- N. Clerul adormit
- O. Laicii adormiți
- P. Odihna veșnică
- Q. Cereri finale de pază, ajutor și pace a credincioșilor.

Prezentarea lor a fost făcută aici cu titluri generice ce au menirea să sugereze sintetic conținutul fiecărei cereri în parte.

A fost căutată structura celui mai vechi manuscris cunoscut (**sah Bas**), structură ce este identică în toate anaforalele versiunii egiptene, în cel egiptean-etioopian (α),¹⁰⁵² în

¹⁰⁵² Dipticele textului etiopian al versiunii egiptene a anaforalei Sfântului Vasile cel Mare sunt redată de Sebastian Euringer în *Die äthiopische Anaphora des heiligen Basilus* (Orientalia Christiana 98) Roma, 1934, p. 163-185.

cel egiptean copt [bohairic] (β)¹⁰⁵³ și în cel egiptean grec ($\text{\AA g}$).¹⁰⁵⁴ De asemenea, și anafora manuscrisului 9200 din Cairo, publicat de Lanne arată aceeași ordine a cererilor, exceptând secțiunilor D, E, F, G pe care nu le conține, având în schimb material în plus între I și J. Un alt fragment de anafora păstrat pe niște diptice de fildeș datând din secolul VII (623-662) a fost publicat de Edmund Bishop în 1910, iar cererile pe care le conține indică exact secvența C, D, E, F, G, ceea ce îl arată a fi mai apropiat de **sah Bas** decât de anafora Sfântului Marcu. Acest fapt este de o importanță deosebită, demonstrând că textul sahidic este un formular euhologic străvechi și foarte apropiat de textul original al anaforalei Sfântului Vasile cel Mare, ceea ce face ca fiecare dintre cele 17 categorii de cereri pe care **sah Bas** le conține să apară în cel puțin una din versiunile componente ale arhetipului Ω , iar majoritatea dintre ele apar atât în $\text{\AA g}$, **Arm**, **Syr** și **Byz**.

2. Cererile din **sah Bas** se împart foarte clar în două grupe: A-J, sunt cererile pentru cei vii iar K-P sunt cererile pentru cei adormiți. Q este o concluzie a întregii rugăciuni de cerere. Structura aceasta bipartită a dipticelor indică și la nivelul acestui text ce a fost folosit în tradiția liturgică egipteană fuziunea care a avut loc între pomenirea numelor și cererile pentru diversele categorii de credincioși.

3. Secțiunea A-J nu este o simplă cerere pentru Biserică, ci reprezintă o cerere pentru toate câte Biserica înglobează: Dipticele pornesc de la cererea generală pentru Biserica din toată lumea, menționând mai apoi pe conducătorii bisericilor locale, pe toți slujitorii ei, pe toți oamenii credincioși, și mai ales pe cei ai comunității respective, pe cei ce au adus și pe cei pentru care au fost aduse sfintele daruri, pe cei bolnavi, pe cei prizonieri și pe cei călători. Toate categoriile de creștini sunt amintite. **Sah bas** nu conține însă cererea pentru împărat și conducători ce poate fi întâlnită în celelalte anaforale care poartă numele Sfântului Vasile cel Mare. Engberding este de părere că **sah Bas** a conținut această cerere dar, ea a fost scoasă în decursul timpului, probabil ca o reacție împotriva

¹⁰⁵³ Eusebius Renaudot, în *Liturgiarum orientalium collectio*, vol 1, Frankfurt, 1847, p. 16-18.

¹⁰⁵⁴ Manuscrisul reprezentativ al versiunii egiptene pentru care s-a folosit până acum denumirea generică $\text{\AA g}$ este Paris Graec.325 (sec. XIV) din Biblioteca Națională din Paris, manuscris ce a fost publicat de Eusebius Renaudot, în *Liturgiarum orientalium collectio*, vol 1, Frankfurt, 1847, p. 57-85, de Josephus Aloysius Assemani în *Codex Liturgicus Ecclesiae Universae*, cartea VII, partea I, Paris și Leipzig în 1902, p. 45-86 și de PG 31, 1629-1656.

politicii și influenței bizantine în teritoriile unde a fost în uz această anafora.¹⁰⁵⁵ În rugăciunea dipticelor sunt concentrate toate cererile și toată rugăciunea Bisericii pentru întreaga creație. Astfel, **sah Bas** conține și o cerere pentru vreme pașnică și pentru roadele pământului, cerere care în textul grec al versiunii egiptene **Äg** este mult amplificată cu material din anaforaua Sfântului Marcu.

4. Secvența K-Q reprezintă o dezvoltare a două elemente de bază:

- a. O amintire a sfinților cu o cerere pentru ajutor din rugăciunile lor.
- b. O amintire a creștinilor adormiți.

După cum a demonstrat și Gabriele Winkler, inițial pomenirea celor adormiți era făcută separat de menționarea sfinților. O dată cu asocierea lor, pomenirea Bisericii triumfătoare a fost mutată imediat după epicleză, urmată fiind mai apoi de menționarea celor vii, adică a Bisericii luptătoare.¹⁰⁵⁶

5. Analiza textelor euharistice ale versiunii egiptene, a celui etiopian, a celui bohairic, a celui sahidic și a celui egiptean de limbă greacă indică faptul că cererile din toate aceste anaforale sunt identice, cu remarcă însă că rugăciunea dipticelor din **sah Bas**, este lipsită de dezvoltările secundare și de elementele tradiției egiptene de care au fost influențate celelalte texte euharistice. **Sah Bas** nu conține cererile specifice pentru creșterea apelor Nilului, preluate de textul bohairic și cel grec din anaforaua Sfântului Marcu și nici nu enumeră listele întregi de sfinți cum fac α și β .

6. Succesiunea cererilor din **sah Bas** poate fi găsită și în alte vechi texte euharistice primare. Similarități pot fi stabilite cu anaforaua Tradiției apostolice și mai ales cu anaforaua Liturghiei Sfântului Iacob, ceea ce l-a făcut pe Fenwick să vadă în **sah Bas** un formular euhologic foarte apropiat de Ur-Basil, anaforaua euharistică originală prelucrată de Sfântul Vasile cel Mare care prin îmbogățirea cu elemente ale tradiției palestiniene a dat naștere anaforalei Sfântului Iacob.¹⁰⁵⁷

*

¹⁰⁵⁵ Engberding, *Das anaphorische Fürbittgebet der Basilienliturgie I*, p. 33 și.

¹⁰⁵⁶ G. Winkler, *Die Interzessionen...*, I, p. 309-310.

¹⁰⁵⁷ J.R.K Fenwick, *The Significance of Similarities in the Anaphora! Intercession Sequence in the Coptic Anaphora of St Basil and other Ancient Liturgies*, SP 18 2 (1989), p. 355-362.

Analiza comparată propusă în tabela VI indică cu limpezime faptul că cele două anaforale egiptene (**sah Bas** și **Äg**) sunt aproape identice, justificând concluzia că cele două manuscrise, cel descoperit de Doresse și Lanne și manuscrisul Paris gr. 324 nu sunt decât două versiuni, una mai veche de limbă coptă și alta mai târzie de limbă greacă ale aceluiași text euharistic. Diferențele minore între cele două manuscrise evidențiază modificările care au avut loc în această anafora între secolele VII și XIV. Raportarea acestor formulare euhologice la anaforaua sfântului Marcu indică elementele tradiției liturgice egiptene ce au fost preluate de ele, iar compararea lor cu **Arm**, **Syr** și **Byz** scoate în evidență atât fragmentele noi de material euhologic adăugate arhetipului **Ω**, cât și elementele specifice ale fiecărei tradiții liturgice (armene, siriene, bizantine) care au intrat în acest text euharistic revizuit.

Textul siriac prezentat de Renaudot este cel mai apropiat ca structură de formularele egiptene, pe când anaforaua armeană și cea bizantină se disting printr-o vădită tendință teologică de reorganizare a întregului material euhologic. Pentru a putea ușura analiza, toate cele cinci anaforale au fost împărțite în secțiuni, în funcție de poziția și corespondența pasajelor componente, astfel:

1. Secțiunile A – Q corespund cererilor ce apar atât în textele tradiției egiptene (**sah Bas** și **Äg**) cât și în **Syr**, **Arm** și **Byz**.
2. Secțiunile a – j indică acele cereri ce nu apar *decât* în **Syr**, **Arm** și **Byz**.
3. Secțiunile α – ϑ marchează acele cereri ce apar *doar în două* din cele trei texte arhetipului **Ω**. (**Syr**, **Arm** și **Byz**).
4. Secțiunile α' – τ' desemnează acele cereri ce pot fi găsite *doar într-una* din cele trei texte ale arhetipului **Ω** (**Syr**, **Arm** și **Byz**).

După modelul propus de Engberding și folosit de Fenwick secțiunile acestea vor fi analizate dintr-o dublă perspectivă: cea a conținutului fiecărei cereri în diversele versiuni ale acestui text euharistic și cea a ordinii în care apar cererile în fiecare din aceste anaforale.

7.2 ANALIZA COMPARATĂ A CONȚINUTULUI CERERILOR DIPTICELOR

1. Secțiunile A – Q

Este semnificativ faptul că din cele 17 categorii de cereri identificate în textele versiunii egiptene (**sah Bas** și **Äg**) doar 11 (**A, B, C, G, I, J, K, L, N, P, Q**) apar în textele arhetipului **Ω**, cu mențiunea că secțiunile **D, E, F** și **M** lipsesc doar din anafora versiunii armene. Lipsurile menționate se datorează în mod cert prelucrărilor la care a fost supus textul egiptean, dar ele pot și oglindi o evoluție specifică a textului euharistic în care elementele vechi au fost cu timpul înlocuite de altele noi, fenomen definit de Baumstark ca cea de a doua lege a evoluției textului euharistic.¹⁰⁵⁸

Secțiunea **H** (VI, 172-207) lipsește din **Arm** și din **Syr**. Lipsa acestei cereri pentru “orașul și satul acesta” din textul siriatic se poate datora unei influențe a mediului siriatic asupra acestui text euharistic, căci nici versiunea siriatică a anaforalei Sfântului Iacob nu conține această cerere.¹⁰⁵⁹ În textul bizantin a fost reformulată referindu-se la: “turma aceasta și toate orașele și satele”.

Atât **Arm** cât și **Byz** nu conțin cererea pentru laicii adormiți în dreapta credință (**O**), iar această lipsă se datorează tot evoluției textului euharistic, căci doar în aceste două versiuni, dintr-o vădită intenție teologică, pomenirile celor adormiți au fost asimilate menționării sfinților și au dislocat cererile unite cu dipticele pentru cei vii ce urmau epiclezei în toate vechile anaforale euharistice.

În general, la nivelul acestor mari secțiuni, versiunile arhetipului **Ω** conțin comparativ cu anaforalele versiunii egiptene unele amplificări, adesea sub forma unor reformulări și îmbogățiri stilistice și lexicale. Cu toate acestea, **Syr** are uneori un text mai scurt (secțiunea A), alteori unul mai lung (secțiunea M) decât **sah Bas** și **Äg**.

Din întreg șirul acestor secțiuni vor fi analizate cele mai importante dintre acele care conțin indicii clare asupra modului în care a evoluat textul euharistic.

¹⁰⁵⁸ Anton Baumstark, *Liturgie comparée. Principes et Méthodes pour l'étude historique des liturgies chrétiennes*, troisième édition, revue par Bernard Botte O.S.B., Paris, 1953, p. 22-26.

¹⁰⁵⁹ J.R.K. Fenwick, *The Anaphoras of St. Basil and St. James...*, p. 227.

A. Cererea pentru întreaga Biserică (VI, 2-19)

Dipticele celor cinci texte euharistice comparate în tabela V debutează printr-o cerere pentru întreaga Biserică care este menționată în **sah Bas** și **Ăg** fără nici un fel de introducere imediat după epicleza euharistică. În **Syr** trecerea spre secțiunea de cereri a anaforalei este făcută printr-o simplă frază de legătură: “Sfinte al Sfinților, Doamne Dumnezeule al puterii, Ție îți aducem această jertfă cinstită și fără de sânge pentru...” (VI, 2-6), iar în **Arm** și **Byz** dipticele sunt introduse prin poziționarea unei întregi secțiuni, cea de pomenirea sfinților și a celor adormiți, adică a Bisericii triumfătoare imediat după cererea de prefacere a darurilor (VI, 476-623). Este evidentă aici intenția teologică a revizorului care a dus la această modificare secundară în textul armean și bizantin.

Diferențele de text între cele cinci anaforale sunt însă semnificative în această secțiune:

1. Doar **sah Bas**, **Arm** și **Byz** conțin adjectivul “apostolică” ca determinant al substantivului “Biserică”, pe care Engberding îl califică a fi o adăugire din timpul Bizanțului, din dorința de conformare cu Simbolul de credință niceo-constantinopolitan.¹⁰⁶⁰

2. Tot ca determinant al aceluiași substantiv apare doar în **sah Bas** și **Ăg** și adjectivul “una”, care este folosit și în anaforaua sfântului Marcu și care constituie un element specific al tradiției cultice egiptene.¹⁰⁶¹

3. Același substantiv este mai îndeaproape determinat în **Byz** și **Syr** VI, 8-9 prin expresia: “cea de la o margine a lumii la alta” [τῆς ἀπὸ περάτων ἕως περάτων τῆς οἰκουμένης/quae a finibus terrae usque ad fines ejus existunt], ce poate fi găsită atât în Liturgia Sfântului Marcu, cât și în cea a Sfântului Ioan Gură de Aur, și care a fost inserată și în textului arhetipului **Ω** dintr-o vădită dorință de a accentua importanța universalității și sobornicității Bisericii.

Engberding remarcă faptul că această expresie a fost familiară Sfântului Ioan Gură de Aur¹⁰⁶², însă în mod surprinzător, liturgistul german nu a chestionat apariția ei și în

¹⁰⁶⁰ Engberding, *Das anaphorische Fürbittgebet der Basilienliturgie I*, p. 22.

¹⁰⁶¹ *Ibidem*, p. 22.

scrierile vasiliene. Marele părinte capadocian folosește două expresii asemănătoare în corespondența sa, în Epistola 203, 3 el amintind de: “semnele relațiilor reciproce ce circulă de la o margine la alta a pământului [τὰ τῆς ἐπιμιξίας σύμβολα ἀπὸ περάτων τῆς γῆς εἰς πέρατα περιφέρεσθαι],¹⁰⁶³ iar în Epistola 251, 4 de: “tot restul Bisericii de la o margine la cealaltă a lumii a primit Evanghelia...” [ἡ δὲ λοιπὴ πᾶσα Ἐκκλησία, ἡ ἀπὸ περάτων εἰς πέρατα δεξαμένη τὸ Εὐαγγέλιον].¹⁰⁶⁴ Prin urmare, expresia din VI, 8-9 apare a fi una folosită și răspândită în literatura patristică, iar prezența ei în textul arhetipului **Ω** s-ar putea datora fie unei intervenții directe a Sfântului Vasile cel Mare în acest text euharistic, fie unui împrumut din Liturgia Sfântului Ioan Gură de Aur făcut în epoca bizantină sau post bizantină, din dorința de conformare a celor două anaforale euharistice.

4. O altă diferență de text remarcabilă în această secțiune între cele patru versiuni o constituie apariția doar în textul bizantin a propoziției din VI, 16-18: “și sfânt locașul acesta întărește-l până la sfârșitul veacului” [καὶ τὸν ἅγιον οἶκον τοῦτον στερέωσον μέχρι τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος]. Această cerere particularizată pentru biserică, văzută și ca locaș de închinare, ce urmează imediat după cererea pentru întreaga Biserică, poate fi întâlnită și în alte texte euharistice străvechi, precum Liturgia Sfântului Iacob sau Liturgia siriană a Sfinților Apostoli, și nu poate fi privită a priori ca o inserție secundară. Faptul că expresia: “până la sfârșitul veacului” [ἄρχι τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος] apare și în Constituțiile apostolice l-a făcut pe Engberding să considere însă acest fragment de text ca fiind un adaos făcut textului bizantin de un revizor ce a preluat material euhologic din alte anaforale euharistice care aveau o astfel de cerere particularizată în contextul cererii pentru întreaga Biserică în general.

5. O altă problemă spinoasă o ridică apariția în patru din cele cinci texte euharistice (**sah Bas, Äg, Arm, Byz**) a frazei din VI, 11-14: “(și) o împacă pe ea pe care ai câștigat-o

¹⁰⁶² *Ibidem*, p. 19. Engberding a amintit doar două menționări ale acestei expresii, cea din *Omilia 27 la Faptele Apostolilor* (PG 60, 266) și cea din *Cuvântul despre proorocii mincinoși* (PG 56, 182). O atentă investigare cu ajutorul bazei de date TLG a folosirii acestei locuțiuni adverbiale în scrierile Sfântului Ioan Gură de Aur relevă nu mai puțin de nouă pasaje în care ea este folosită. Marele sfânt părinte o folosește fie sub forma: ἀπὸ περάτων [τῆς οἰκουμένης] εἰς πέρατα, ca în *Cuvintele împotriva iudeilor* (PG 48, 887D), în *Omiliile la Facere* (PG 53, 58A), în *Cuvinte la psalmi* (PG 55, 188C), fie sub exact aceeași formă în care apare în anafora euharistică: ἀπὸ περάτων ἕως περάτων τῆς οἰκουμένης, în *Cuvântul pentru Sfântul Eustatie al Antiohiei* (PG 50, 602B).

¹⁰⁶³ Courtonne II, p. 171.

¹⁰⁶⁴ Courtonne III, p. 94.

cu scumpul sânge al lui Hristos (**sah Bas**)/ cu scump sângele al Hristosului Tău (**Äg, Arm, Byz**)” [εἰρήνευσον αὐτὴν ἣν περιεποιήσω ἐν τῷ τιμίῳ αἵματι τοῦ Χριστοῦ/σου]. Engberding remarcă pe bună dreptate că legătura dintre propoziția principală și cea relativă este oarecum greoaie și ar putea fi indiciul unei inserții ulterioare,¹⁰⁶⁵ însă problema esențială o constituie întreruperea prin această frază a cursului ideii în textul sahidic dar nu și în **Äg, Arm** și **Byz**. Engberding a trecut cu vederea faptul că în fraza din **sah Bas** VI, 5-25 ce se întinde și în cererea următoare: “Încă pomenește, Doamne, sfânta, una, soborniceasca și apostoleasca Ta Biserică și pe toți episcopii ortodocși ce sunt în ea” [Ἔτι μνήσθητι κύριε τῆς ἁγίας μόνης καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς σου ἐκκλησίας καὶ πάντων τῶν ἐν αὐτῇ ὀρθοδόξων ἐπισκόπων] este în mod artificial inserat după substantivul “Biserică” fără nici un fel de conjuncție fraza din VI, 11-14: “o împacă pe ea pe care ai câștigat-o cu scumpul sânge al lui Hristos” [εἰρήνευσον αὐτὴν ἣν περιεποιήσω ἐν τῷ τιμίῳ αἵματι τοῦ Χριστοῦ]. Această adăugire nu creează probleme sintactice în **Äg** fiindcă cererea pentru întreaga ierarhie lipsește, și nici în **Arm** și **Byz** deoarece această cerere a fost separată prin punct de prima. Prin urmare, textele tradiției egiptene oglindesc aici două stadii diferite de evoluție ale anaforalei Sfântului Vasile cel Mare. Pasajul din VI, 11-14 care se regăsește verbatim în **Byz** este un adaos secundar introdus cu stângăcie în **sah Bas**, marcând un prim stadiu de bizantinizare a acestui text euharistic. O dată cu trecerea timpului, formularul euhologic egiptean a fost prelucrat și stilizat, astfel încât în **Äg** cererea pentru întregul episcopat a fost eliminată pentru a face fraza ușor inteligibilă și în paralel au fost introduse noi elemente din textul bizantin, precum fragmentul din VI, 53-55, pe care **sah Bas** nu le conține.

B. Cererea pentru întreaga ierarhie (VI, 21-27)

Doar variantele ne-grecești ale textului egiptean conțin această cerere, iar comparativ cu textul bizantin ele au păstrat o exprimare concretă și expresivă amintind de “toți episcopii ortodocși” [πάντων τῶν ὀρθοδόξων ἐπισκόπων] sau de “această

¹⁰⁶⁵ Engberding, *Das anaphorische Fürbittgebet der Basilienliturgie I*, p. 22. Prezența acestei fraze poate fi semnalată și în *Constituțiile apostolice*, ea neputând fi prin urmare un element vasilian introdus în textul euharistic, ci mai curând este o veche formulare liturgică cu rădăcini biblice.

Biserică a noastră și pe cei care slujesc în biserici” [huius nostrae Ecclesiae, eorumque qui in Ecclesiis serviunt], pe când **Byz** menționează abstract “toată ierarhia ortodoxă” [πάσης ἐπισκοπῆς ὀρθοδόξων]. Propoziția din finalul acestei cereri: “care drept învață cuvântul adevărului Tău” [τῶν ὀρθοτομούντων τὸν λόγον τῆς σῆς ἀληθείας], ce apare în VI, 21-27 doar în **Byz** pentru ca mai apoi în VI, 49-50 să fie amintită atât în **Byz** cât și în **sah Bas** și **Äg**, este un element specific bizantin, făcând parte din ceea ce Engberding a definit a fi “liturgisches Formelgut”, adică din fondul de expresii liturgice des folosite în anaforalele euharistice. Această propoziție apare menționată în multe din vechile Liturghii ale Răsăritului ortodox, precum cea a Sfântului Iacob¹⁰⁶⁶, cea a Sfântului Ioan Gură de Aur¹⁰⁶⁷ și în Liturghia Constituțiilor apostolice¹⁰⁶⁸.

C. Cererea pentru episcopul locului (VI, 29-55)

În structura oricărui text euharistic, ecfonisului pentru episcopul locului (“Întâi pomenește, Doamne...”) îi urmează pomenirea numelor celor vii, polarizându-se astfel în decursul timpului în jurul acestuia toate celelalte cereri pentru cei vii din rugăciunea dipticelor.

Semnificativ este faptul că în această secțiune textele egiptene conțin o îmbinare specifică a elementelor tradiției locale, care dau concretul individualizării și localizării episcopului menționat, cu cele bizantine care conferă suplețe și expresivitate textului euharistic și care vorbesc despre un îndelung proces de bizantinizare a anaforei egiptene.

Sah Bas amintește pe lângă “robul Tău, Veniamin arhiepiscopul” VI, 31-32 și pe Colluthus, un împreună slujitor al său, însă nu de același rang cu el, fiind menționat doar ca: “sfântul episcop”. Lanne a demonstrat în introducerea la editarea acestui text sahidic că arhiepiscopul pomenit este Veniamin I (622-662), cel care a păstorit Biserica monofizită în timpul cuceririi văii Nilului de către arabi, iar Colluthus probabil este un horepsicop al său despre care nu au putut fi găsite indicații în alte documente.¹⁰⁶⁹

¹⁰⁶⁶ Anton Hänggi, Irmgard Pahl (eds), *Prex Eucharistica*, Fribourg, 1968, p. 252.

¹⁰⁶⁷ *Prex Eucharistica*, p. 228.

¹⁰⁶⁸ *Prex Eucharistica*, p. 92.

¹⁰⁶⁹ J. Doresse și E. Lanne, *Un témoin arhaïque de la liturgie copte de S. Basile* (=Bibliothèque du Muséon 47), Louvain, 1960, p. 4.

Äg se arată și în această cerere a fi mai evoluat decât **sah Bas** conținând pe lângă titlul de “arhiepiscop” și pe cel de “patriarh al mării cetăți Alexandria” titulatură ce era în uz în tradiția egipteană începând din secolul VII.¹⁰⁷⁰

Textul bizantin amintește însă în mod simplu pe: “părintele și episcopul nostru”, fapt care este în opinia lui Engberding un semn al unui element străvechi rămas neatins în acest formular euhologic.¹⁰⁷¹

Cererea propriu-zisă pentru episcopul locului este formulată diferit în cele cinci anaforale euharistice comparate. Doar în Äg și Byz imediat după menționarea titulaturii în VI, 37-41 se cere: “pe care îl dăruiește sfintelor Tale Biserici în pace, întreg, sănătos, îndelungat în zile drept învățând cuvântul adevărului Tău” [ὃν χάρισαι ταῖς ἁγίαις σου ἐκκλησίαις ἐν εἰρήνῃ σῶον ἐντιμον ὑγιῆ μακροημερεύοντα]. Dat fiind faptul că acest fragment apare în toate anaforalele euharistice ale tradiției liturgice bizantine sau care au fost sub influența acesteia,¹⁰⁷² această cerere din Äg VI, 37-41 este în mod cert un nou indiciu al tendințe de conformare a textului egiptean la cel bizantin. În textul sahidic, dar și în cel sirian, cererea este formulată doar la sfârșitul acestei secțiunii:

sah Bas VI, 51-55: “Dă-le lor să păstorească sfintele Tale Biserici, turmele Tale cele dreptcredincioase în pace.”

Syr VI, 51-54: “ dându-le înțelepciune și putere fiecăruia dintre ei, pentru ca drept să păstorească turma Ta cea sfântă. ”

Poziționarea la sfârșit a cererii este cea care corespunde textului original, căci urme ale acestui element străvechi sunt păstrate și în Äg care în VI, 51-55 menționează expresia: “păstorind turma Ta în pace” [καὶ ποιμαίνοντα τὸ ποίμνιόν σου ἐν εἰρήνῃ]. Prin umare, Äg este un text euharistic ce a fost mai mult decât **sah Bas** conformat la Byz, dar care a păstrat și urme ale textului euharistic original.

D-E. Cererile pentru preoți, diaconi și alți slujitori (VI, 58-66; VI, 68-74)

Aceste două cereri nu prezintă diferențe majore în cele cinci anaforale euharistice. Aceeași tendință spre concret face ca **sah Bas** și Äg să amintească în VI, 59 de “preoți”

¹⁰⁷⁰ *Ibidem*, p. 43.

¹⁰⁷¹ *Das anaphorische Fürbittgebet der Basilienliturgie I*, p. 28.

¹⁰⁷² *Ibidem*, p. 28.

[τῶν πρεσβυτέρων] și nu de “preoțime” [τοῦ πρεσβυτέρου], cum o face **Syr** și **Byz**, însă în menționarea următoarei trepte clericale **sah Bas** folosește termenul bizantin: “toată diaconimea” [πάσης διακονίας], așa cum o face și **Äg** și **Syr**.

Dacă în genere, așa cum se va vedea în continuare, textul armean comparativ cu cel siriatic a fost mai mult influențat de **Byz** atât ca structură, dar și în formularea diferitelor cereri, în această secțiune D-E doar **Syr** și **Byz** conțin un adaos asemănător:

Syr VI, 63-65: “și le dă lor să slujească cu vrednicie înaintea sfântului Tău altar” [et dato illis ut inculpate serviant ad aram sanctam].

Byz VI, 69-74: “și să nu lași rușinat pe nici unul din noi, cei care stăm în jurul sfântului Tău jertfelnic” [καὶ μηδένα ἡμῶν καταισχύνῃς τῶν κυκλούντων τὸ ἅγιόν σου θυσιαστήριον].

Faptul că un astfel de pasaj apare și în Liturgia Sfântului Iacob este un indiciu pentru proveniența lui bizantină.¹⁰⁷³

F. Cererea pentru cei care viețuiesc în feciorie (VI, 76-79)

În toate cele cinci texte euharistice este evidentă prioritatea acordată ierarhiei și clerului în general față de celelalte categorii de credincioși. Cei care trăiesc în feciorie sunt prima categorie de credincioși amintită în **sah Bas**, **Äg** și **Syr** imediat după cererile pentru cler. În textul bizantin este menținută prioritatea acordată acestei categorii de creștini, căci chiar dacă ea este situată după cea pentru cei care au adus darurile (J) și după cea pentru cei care fac bine în sfintele Biserici (E), ea conține totuși un important adaos (η) care apare și în **Syr VI**, 379-382 dar care în **Byz** prefățează și precizează această cerere: “Adu-Ți aminte, Doamne, de cei din pustie și din munți și din peșteri și din crăpăturile pământului (η); Adu-Ți aminte, Doamne, de cei ce întru feciorie, întru evlavie, întru înfrânare și întru viață cinstită petrec” [(η): Μνήσθητι Κύριε τῶν ἐν ἐρημίαις καὶ ὄρεσι καὶ σπηλαίοις καὶ ταῖς ὀπαῖς τῆς γῆς. Μνήσθητι Κύριε τῶν ἐν παρθενείᾳ καὶ εὐλαβείᾳ καὶ σεμνῇ πολιτείᾳ διαγόντων].

¹⁰⁷³ Engberding, *Das anaphorische Fürbittgebet der Basilienliturgie I*, p. 29.

Engberding vede ca originară formularea din **sah Bas** și **Äg**, căci ea ar corespunde fazei incipiente a monahismului când cei care viețuiau în castitate alcătuiau o stare aparte în Biserică. Abia mai târziu va fi organizat și monahismul ca o grupare distinctă. Textul bizantin ar oglindi pe deplin această a doua fază, formulând în primul rând o cerere pentru asceți (η) și alta pentru cei ce trăiesc în feciorie (F).¹⁰⁷⁴ Inserarea acestui adaos în textul bizantin s-ar putea datora marelui ierarh din Cezareea Capadociei, cel care a reglementat și organizat monahismul în Răsăritul ortodox.

G. Cererea pentru popor în general VI, 137-170

Toate cele patru versiuni ale anaforalei Sfântului Vasile cel Mare conțin imediat după menționarea împăratului și a conducerii țării o cerere pentru poporul cel drept credincios. În **sah Bas** ea este simplu formulată sintetizând în câteva cuvinte întreaga rugăciune a Bisericii pentru membrii ei: “și de tot poporul Tău cel drept credincios, adu-Ți aminte, Doamne, să îi miluiești pe ei toți.” [καὶ παντὸς τοῦ λαοῦ τοῦ πιστοῦ σου μνήσθητι κύριε τοῦ ἐλεῆσαι αὐτοὺς πάντας·].

Äg personalizează și dezvoltă această cerere, adăugând textului două pronume, unul personal “noi”, și altul colectiv “toți”, precum și o locuțiune adverbială “împreună deodată”, elemente ce denotă o evoluție ulterioară a formularului euhologic egiptean: “și pe tot poporul Tău cel drept credincios, adu-Ți aminte, Doamne, să ne miluiești deodată pe noi toți împreună.” [καὶ παντὸς τοῦ πιστοτάτου λαοῦ σου. Μνήσθητι ἡμῶν κύριε, τοῦ ἐλεῆσαι ἡμᾶς πάντας ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἐφάπαξ].¹⁰⁷⁵

Situația este mult diferită în textele arhetipului **Ω**, care au preluat ideea de bază din **sah Bas** și **Äg** dar au amplificat-o, personalizând și particularizând această cerere a Bisericii pentru membrii ei. Textul bizantin este în această secțiune cel mai amplu, iar cel armean și cel siriatic rețin doar câteva din adaosurile și dezvoltările acestuia.¹⁰⁷⁶ Maniera

¹⁰⁷⁴ Engberding, *Das anaphorische Fürbittgebet der Basiliusliturgie I*, p. 31.

¹⁰⁷⁵ Aceeași evoluție poate fi constatată și în textul bohairic al versiunii egiptene, ceea ce indică încă o dată mai mult vechimea și importanța textului sahidic. Engberding, *Das anaphorische Fürbittgebet der Basiliusliturgie I*, p. 40.

¹⁰⁷⁶ Textul armean nu distinge clar cum o face cel bizantin între cererile pentru comunitate și cele pentru poporul în general, de aceea în tabela V secțiunea G a **Arm** redă cererea pentru poporul de față, iar

teologică în care sunt expuse cererile în **Byz** este impresionantă. Mai întâi este amintit poporul de față, adică o anume comunitate ce înglobează diverse categorii de creștini: cei care lipsesc, cei care sunt căsătoriți, cei tineri, cei vârstnici, cei supărați de duhuri, cei în judecăți, în închisori, în robie, în necazuri (secțiunea **b**, VI, 266-306), pentru ca abia mai apoi să fie formulată într-o manieră mult mai amplă decât în **sah Bas** și **Äg** cererea pentru tot poporul în general (secțiunea **G**, VI, 137-170).

Întreaga cerere pentru toți membrii Bisericii se încheie concludiv în **Arm** și **Byz** prin enumerarea unor apelative (secțiunea α , VI, 160-170) prin care Dumnezeu este invocat pe baza lucrării Lui în lume să asculte și să împlinească rugăciunea Bisericii pentru membrii ei.¹⁰⁷⁷

Scurta expunere a cererii pentru popor din **sah Bas** și **Äg** reprezintă incontestabil nucleul din care s-a dezvoltat arhetipul Ω prin adăugiri de material euhologic din alte texte euharistice, precum anafora Sfântului Marcu, care are în această secțiune o serie de elemente comune cu prima epistolă a Sfântului Clement Romanul:

1. I Clement 59, 4: “Te rugăm pe Tine, Stăpâne, să ne fii nouă ajutor și apărător al nostru: pe *cei ai noștri în necazuri îi izbăvește*, pe cei căzuți îi ridică, celor se roagă Te arată, pe *cei bolnavi îi vindecă*, pe cei *rătăciți* ai poporului Tău *îi întoarce*, satură pe cei flămânzi, pe *cei ai noștri din legături îi izbăvește*, ridică pe cei bolnavi, *mângâie pe cei împuținați la suflet*”¹⁰⁷⁸

2. Anafora Sfântului Marcu: “*Pe cei bolnavi*, Doamne, ai poporului Tău *îi cercetându-i cu milă și îndurări îi vindecă*; îndepărtează de la noi toată boala și slăbiciunea, îndepărtează de la ei duhul neputinței; pe cei ce zac în boli îndelungate *îi ridică*, pe cei *supărați de duhurile necurate îi vindecă*, pe cei *în închisori sau în prigoniri*

secțiunea **b** conține cererea pentru credincioși în general, invers decât anaforele arhetipului Ω . Această aranjare a fost aleasă în tabela V pentru a nu rupe de context cererea pentru tot poporul.

¹⁰⁷⁷ Schema aceasta euhologică ce a fost incontestabil preluată din cultul iudaic apare și în alte părți ale anaforei euharistice și face parte din fondul de expresii liturgice folosite în cultul creștin. A se vedea: Cesare Giraudo, *La struttura letteraria della preghiera eucaristica*, Roma, 1981.

¹⁰⁷⁸ A. Jaubert, *Clément de Rome. Epître aux Corinthiens* (=Sources chrétiennes 167), Paris 1971, p. 98-204: Ἀξιούμεν σε, δέσποτα, βοηθόν γενέσθαι καὶ ἀντιλήπτορα ἡμῶν· τοὺς ἐν θλίψει ἡμῶν σῶσον, τοὺς πεπτωκότας ἔγειρον, τοῖς δεομένοις ἐπιφάνηθι, τοὺς ἀσθενεῖς ἰάσαι, τοὺς πλανωμένους τοῦ λαοῦ σου ἐπίστρεψον· χόρτασον τοὺς πεινῶντας, λύτρωσαι τοὺς δεσμίους ἡμῶν, ἐξανάστησον τοὺς ἀσθενοῦντας, παρακάλεσον τοὺς ὀλιγοψυχοῦντας.

sau în judecăți, sau în osândiri, sau în prigoniri, sau în amară robie, sau ținuți în datorii, pe toți îi miluiește, pe toți îi slobozește.”¹⁰⁷⁹

“Izbăvește pe cei din legături, scapă pe cei din necazuri, pe cei flămânzi îi hrănește, pe cei împrăștiați la suflet îi mângâie, pe cei rătăciți îi întoarce, pe cei împrăștiați îi luminează, pe cei căzuți îi ridică, pe cei șovăielnici îi sprijină, vindecă pe cei bolnavi, pe toți îi du pe calea mântuirii, și îi unește și pe ei cu sfânta Ta turmă”¹⁰⁸⁰

3. Anaforaua bizantină a Sfântului Vasile cel Mare:

Secțiunea j, VI, 389-398: “pe cei slabi la suflet îi îmbărbătează, pe cei risipiți îi adună, pe cei rătăciți îi întoarce și-i împreună cu sfânta Ta sobornicească și apostolească Biserică. [τοὺς ὀλιγοψύχους παραμύθησον, τοὺς ἐσκορπισμένους ἐπισυνάγαγε, τοὺς πεπλανημένους ἐπανάγαγε καὶ σύναψον τῇ ἀγίᾳ σου καθολικῇ καὶ ἀποστολικῇ ἐκκλησίᾳ].

Secțiunea γ, VI, 286-289: “ Pe cei bântuiți de duhuri necurate îi slobozește” [τοὺς ὀχλουμένους ὑπὸ πνευμάτων ἀκαθάρτων ἐλευθέρωσον].

Secțiunea d, VI, 369-371: “Pe cei robiți îi izbăvește, pe cei bolnavi îi tămăduiește” [αἰχμαλώτους ῥῦσαι, νοσοῦντας ἰᾶσαι].

Secțiunile θ' și υ' VI, 291-306: “ [Adu-Ți aminte, Doamne] și de cei ce sunt în judecăți, în închisori, în prigoniri, în amară robie și în orice fel de necaz, nevoie și strâmtorare și de toți cei ce au trebuință de marea Ta milostivire” [τῶν ἐν βήμασι καὶ ἐν μετάλλοις καὶ ἐξορίαις καὶ πικραῖς δουλείαις καὶ πάσῃ θλίψει καὶ ἀνάγκῃ καὶ περιστάσει ὄντων μνημόνευσον ὁ θεὸς καὶ πάντων τῶν δεομένων τῆς μεγάλης σου εὐσπλαγχνίας].

¹⁰⁷⁹ Anton Hänggi, Irmgard Pahl (eds), *Prex Eucharistica*, Fribourg 1968, p. 104: Τοὺς νοσοῦντας Κυρίε τοῦ λαοῦ σου ἐπισκεψάμενος ἐν ἐλέει καὶ οἰκτιρμοῖς ἰᾶσαι ἀπόστησον ἀπ' αὐτῶν καὶ ἀφ' ἡμῶν πᾶσαν νόσον καὶ μαλακίαν, τὸ πνεῦμα τῆς ἀσθενείας ἐξέλασον ἀπ' αὐτῶν· τοὺς ἐν μακροῖς ἀρρωστήμασι προκατακειμένους ἐξανάστησον, τοὺς ὑπὸ πνευμάτων ἀκαθάρτων ἐνοχλουμένους ἰᾶσαι, τοὺς ἐν φυλακαῖς ἢ ἐν μετάλλοις ἢ δίκαις ἢ καταδίκαις ἢ ἐν ἐξορίαις ἢ πικρᾷ δουλείᾳ ἢ φόροις κατεχομένους πάντας ἐλέησον, πάντας ἐλευθέρωσον.

¹⁰⁸⁰ *Ibidem*, p. 110: Λύτρωσαι δεσμίους, ἐξέλου τοὺς ἐν ἀνάγκαις, πειῶντας χόρτασον, ὀλιγοψυχῶντας παρακάλεσον, πεπλανημένους ἐπίστρεψον, ἐσκοτισμένους φωταγώγησον, πεπτωκότας ἔγειρον, σαλευομένους στέριζον, νενοσηγότας ἰᾶσαι, πάντας ἄγαγε εἰς τὴν ὁδὸν τῆς σωτηρίας, σύναψον καὶ αὐτοὺς τῇ ἀγίᾳ σου ποιμνῇ.

E greu de spus care anafora euharistică a influențat pe cealaltă. Pe baza unei mai mari asemănări a textului Sfântului Clement cu anaforaua Sfântului Marcu decât cu cea a Sfântului Vasile cel Mare,¹⁰⁸¹ Engberding a considerat că mai întâi Liturghia Sfântului Marcu a preluat pasajul din epistola Sfântului Clement, pentru ca mai apoi să îl împrumute și anaforalei Sfântului Vasile cel Mare.¹⁰⁸² Liturgistul german a încercat astfel să scoată în evidență faptul că în evoluția anaforalei euharistice nu poate fi postulat un sens unilateral al împrumuturilor și influențelor reciproce între textele euhologice. Nu doar anaforaua Sfântului Marcu a putut fi “bizantinizată”, dar și cea a Sfântului Vasile cel Mare a putut fi influențată de alte texte euhologice. Analizând însă acest pasaj al cererilor pentru popor din diverse anaforale euharistice¹⁰⁸³ poate fi observat faptul că aproape toate menționează în linii mari aceleași categorii de credincioși pentru care Biserica se roagă, ceea ce foarte ușor poate duce la presupunerea că în acest fragment este vorba de “liturgisches Formelgut”, adică formule de rugăciune comune, arhicunoscute și mult folosite în primele veacuri în întreg Răsăritul ortodox și care au fost adaptate specificului fiecărei tradiții liturgice în parte, ceea ce a dus la amplificarea sau prescurtarea lor, la stilizarea și cizelarea lor. În cazul anaforalei bizantine a Sfântului Vasile, marele sfânt părinte a putut fi cel care a dat o nouă formulare unui formule liturgice străvechi, conferindu-i multă suplețe și rafinament și o perfectă simetrie.¹⁰⁸⁴

De asemenea, nu trebuie apriori exclusă posibilitatea ca Sfântul Clement să se fi inspirat din textul cultic, căci tradiția vie a Bisericii se regăsește în scrierile patristice.

H. Cererea pentru orașul și satul acesta (VI, 173-207)

Textele egiptene formulează simplu și concis această cerere, pe când în **Byz** și **Syr** ea este mult amplificată și adăugită. Propoziția: “Adu-ți aminte, Doamne, de acest oraș al

¹⁰⁸¹ În două cazuri, textul anaforalei sfântului Marcu folosește exact același verb ca și cel uzitat în expresiile corespondente ale epistolei Sfântului Clement (verbele παρακάλεισθαι și επανόμηναι), pe când anaforaua Sfântului Vasile cel Mare în aceleași expresii folosește alte două verbe, însă cu aceeași semnificație semantică (παραμύθησαι și επίστρεψον).

¹⁰⁸² Engberding, *Das anaphorische Fürbittgebet der Basilienliturgie I*, p. 45.

¹⁰⁸³ A se vedea comparația făcută de Engberding în *Das anaphorische Fürbittgebet der Basilienliturgie I*, p. 41-44.

¹⁰⁸⁴ În scrierile Sfântului Vasile nu pot fi găsite exact formulările din textul euharistic, însă accentele puse și aranjarea cererilor și a diferitelor categorii de credincioși în anafora pot fi indicii ale unei intervenții în textul euharistic care trădează preocupările, stilul și rafinamentul marelui părinte capadocian.

nostru și de cei ce cu credință locuiesc în el” [μνήσθητι κύριε καὶ τοῦ τόπου τούτου καὶ τῶν ἐν πίστει Θεοῦ κατοικούντων ἐν αὐτῷ·] a fost considerată de Engberding ca fiind nucleul original al acestei cereri ce apare în forma lui simplă, neprelucrată în **sah Bas** și puțin dezvoltată în **Äg**.¹⁰⁸⁵

Acest nucleu a fost mult amplificat și adăugit în **Syr** și **Byz**, de așa manieră încât într-o nouă formulare se cere nu doar simpla mântuire a orașului ci, mai cu seamă, izbăvirea lui de calamitățile naturale și de toate relele întâmplări. Engberding a arătat că această cerere poate fi găsită în aproximativ aceleași cuvinte și în anafora Sfântului Marcu,¹⁰⁸⁶ precum și în cea a Sfântului Grigorie de Nazianz,¹⁰⁸⁷ iar **Syr** și **Byz** au reținut din aceste anaforale doar fraza introdusă prin verbul “izbăvește” [ῥῦσαι], adică secțiunea ι din VI, 179-192, adică o formulă de cerere arhicunoscută, ce a fost inserată în textele arhetipului **Ω** de revizorul acestora.¹⁰⁸⁸

I. Cererea pentru buna întocmire a văzduhului și pentru roadele pământului (VI, 210-263)

Și în cazul acestei secțiuni, nucleul original poate fi regăsit în textul sahidic care în mod simplu și sobru formulează astfel această cerere: “Încă adu-Ți aminte, Doamne, de buna întocmire a văzduhului și de roadele pământului” [καὶ τῆς εὐκρασίας τοῦ ἀέρος μνήσθητι κύριε καὶ τῶν καρπῶν τῆς γῆς·]

Textul egiptean grec conține însă comparativ cu cel sahidic, nu doar o reduplicare în VI, 219-220: “Adu-Ți aminte, Doamne, de vânturi și de semințele pământului” [Μνήσθητι κύριε τῶν ὑετῶν καὶ τῶν σπορίμων τῆς γῆς] a cererii inițiale din VI, 215-217, cât mai ales o preluare literală din anafora Sfântului Marcu, atât a cererii pentru creșterea apelor Nilului, cât și a frumoasei rugăciuni pentru înmulțirea roadelor pământului din VI, 229-263.

Este limpede faptul că anafora Sfântului Vasile cel Mare a cunoscut o evoluție în tradiția cultică egipteană și o adaptare și o constantă ajustare a ei la practica liturgică

¹⁰⁸⁵ Engberding, *Das anaphorische Fürbittgebet der Basilienliturgie I*, p. 50.

¹⁰⁸⁶ Anton Hänggi, Irmgard Pahl (eds), *Prex Eucharistica*, Fribourg, 1968, p. 108.

¹⁰⁸⁷ *Prex Eucharistica*, p. 370.

¹⁰⁸⁸ Engberding, *Das anaphorische Fürbittgebet der Basilienliturgie I*, p. 51-52.

locală. Dacă în secolul VIII ea conținea puține elemente ale acestei tradiții, fapt ce arată că locul originii textului sahidic descoperit de Doresse și Lanne nu este Egiptul, deja în secolul XVI, de când datează manuscrisul Paris gr 325, indiciile unei treptate “egiptenizări” sunt evidente, ceea ce explică și prezența corespondențelor literale cu alte anaforale ale acestei tradiții liturgice, precum cea a Sfântului Marcu și cea a Sfântului Grigorie de Nazianz.

Textele arhetipului **Ω** conțin și ele nucleul prezent în **sah Bas**, însă îl exprimă în mod diferit: cel bizantin reformulează cu totul (VI, 210-214) ideea simplă a textului sahidic, înlocuind simpla invocare din început: “Adu-ți aminte, Doamne” cu o elegantă formulă de cerere inspirată din Psalmul 105, 4-5¹⁰⁸⁹: “Cercetează-ne pe noi cu bunătatea Ta, Doamne, arată-Te nouă cu bogatele Tale îndurări” [Ἐπίσκεψαι ἡμᾶς ἐν τῇ χρηστότητί σου Κύριε, ἐπιφάνηθι ἡμῖν τοῖς πλουσίοις σου οἰκτιρμοῖς], cerând ajutorul lui Dumnezeu nu doar pentru roadele pământului dar și pentru “ploi line spre rodire” (VI, 219-222) [εὐκράτους καὶ ἐπωφελεῖς τοὺς ἀέρας ἡμῖν χάρισαι, ὄμβρους εἰρηνικοὺς τῇ γῇ πρὸς καρποφορίαν δώρησαι].

Anaforaua siriacă a păstrat simplitatea textelor egiptene, dar a preluat din **Byz** cererea pentru “ploi la vremea lor” (VI, 220). Textul euharistic armean conține și el nucleul original alături de care inserează o invocare a ajutorului lui Dumnezeu asemănătoare cu cea din **Byz** VI, 210-214.

Semnificativ este faptul că propoziția din VI, 238-240: “binecuvintează cununa anului bunătații Tale” [εὐλόγησον τὸν στέφανον τοῦ ἐνιαυτοῦ τῆς χρηστότητός σου Κύριε], fiind o formulare biblică preluată din Psalmul 64,12¹⁰⁹⁰ ce poate fi des întâlnită mai cu seamă în anaforalele euharistice egiptene, apare atât în **Äg**, cât și în **Syr** și **Byz**. Engberding este de părere că această propoziție este o inserție secundară în toate aceste texte euharistice,¹⁰⁹¹ însă scapă din vedere faptul că ea se integrează perfect în lunga rugăciune din **Äg** VI, 229-263, fiind astfel o expresie specifică tradiției liturgice egiptene.

¹⁰⁸⁹ “Adu-Ti aminte de noi, Doamne, întru bunăvoința Ta față de poporul Tău și ne cercetează pe noi cu mântuirea Ta, că să vedem în bunătate pe aleșii Tăi...” [μνήσθητι ἡμῶν, κύριε, ἐν τῇ εὐδοκίᾳ τοῦ λαοῦ σου, ἐπίσκεψαι ἡμᾶς ἐν τῷ σωτηρίῳ σου τοῦ ἰδεῖν ἐν τῇ χρηστότητι τῶν ἐκλεκτῶν σου].

¹⁰⁹⁰ Ps 64, 12: “și vei binecuvânta cununa anului bunătații Tale” εὐλογήσεις τὸν στέφανον τοῦ ἐνιαυτοῦ τῆς χρηστότητός σου,

¹⁰⁹¹ Engberding, *Das anaphorische Fürbittgebet der Basilienliturgie II*, p. 20.

J. Cererea pentru cei ce au adus darurile (VI, 309-358)

Această secțiune ocupă poziții diferite în cele patru versiuni ale anaforalei Sfântului Vasile cel Mare. În **sah Bas**, **Äg** și **Syr** ea urmează imediat după cererea pentru buna întocmire a văzduhului și pentru îmbelșugarea roadelor pământului, pe când în **Arm** și **Byz** poziția ei este mult avansată, fiind menționată în debutul dipticelor, imediat după pomenirea ierarhiei.

În toate cele patru versiuni, două mari părți pot fi identificate în această secțiune: În prima parte, Dumnezeu este rugat să pomenească pe cei ce au adus darurile, pentru ca mai apoi, în partea a doua, să fie cerută răsplata veșnică pentru acest act al lor. Dacă în **sah Bas**, în **Äg** și în **Arm** cele două părți alcătuiesc un tot unitar, în **Syr** și în **Byz** ele sunt despărțite de o cerere specială pentru cei care aduc roade și fac bine în sfintele biserici (secțiunea ζ, VI, 324-339).

1. Pomenirea celor ce au adus darurile și intențiile lor (VI, 309-317)

Nucleul acestei prime părți îl constituie propoziția simplă: “Adu-Ți aminte, Doamne, de cei ce au adus/aduc aceste daruri” [Μνήσθητι Κύριε τῶν τὰ δῶρα ταῦτα προσκομισάντων/ προσφερόντων], care apare adăugită în fiecare din cele cinci texte euharistice analizate, cu excepția celui sirian care păstrează această formă inițială. Întrebarea care se pune însă este care dintre timpuri, aoristul textului bizantin sau prezentul textelor egiptene, este cel original. Engberding a demonstrat pe baza analizei unor ectenii diaconale că prezentul a fost folosit cu predilecție în tradiția cultică egipteană ca marcând concomitența actului aducerii cu cel al rugăciunii pentru cei care aduceau darurile.¹⁰⁹² Astfel, aoristul textului bizantin pare să fie legat de realitatea istorică a mutării proskomidiei la începutul Liturghiei, ceea ce face ca și menționarea aducerii darurilor și a celor care le-au adus să fie făcută în anaforaua euharistică la timpul trecut.

Ceea ce diferențiază însă și mai mult cele cinci texte euharistice între ele sunt adăugirile referitoare la intențiile celor care aduc sfintele daruri: textul sirian este cel mai

¹⁰⁹² Engberding, *Das anaphorische Fürbittgebet der Basilienliturgie II*, p. 21.

simpliciter: nu conține decât nucleul acestei secțiuni, amintind doar pe cei care au adus sfintele daruri; cel sahidic și cel armean menționează atât pe aducătorii darurilor cât și pe cei pentru care aceștia au adus aceste sfinte daruri; **Äg** și **Byz** amintesc însă pe lângă pe cei care aduc darurile și pe cei pentru care au fost aduse acestea și pe cei cărora sunt aduse darurile, adică pe cei care le primesc pe acestea [καὶ ὑπὲρ ὧν καὶ δι' ὧν καὶ ἐφ' οἷς αὐτὰ προσεκόμισαν]. Corespondența aceasta dintre textul egiptean grec și cel bizantin este indiciul unei “bizantinizări” și constante adaptări a **Äg** la **Byz**, căci menționarea triplei dimensiuni a aducerii darurilor nu poate fi decât un reflex al unei teologisirii evolute specifice Bizanțului.

2. Cererea pentru “cei ce aduc roade și fac bine în sfintele biserici” (secțiunea ζ, VI, 324-339) și cea pentru “cei care ne-au poruncit nouă să îi pomenim” (secțiunea ε, 319-321).

Dacă în **sah Bas** și **Äg** cererea pentru cei ce aduc daruri alcătuiește un tot unitar, în textele arhetipului **Ω** alte două cereri s-au interpus în acest bloc de material euhologic.

Cererea pentru cei care aduc roade și fac bine în sfintele biserici (secțiunea ζ, VI, 324-339) apare atât în anafora Sfântului Ioan Gură de Aur,¹⁰⁹³ în cea a Sfântului Iacob¹⁰⁹⁴ și în Constituțiile apostolice¹⁰⁹⁵ ca un element distinct în cererile dipticelor, dar poziționat *înainte* de cererea pentru cei care aduc daruri.

Autorul arhetipului **Ω**, revizuind textul egiptean, a urmărit mai întâi să extindă categoriile de creștini care participă la actul aducerii și a inserat în VI, 313-315 șirul de pronume relative: “pentru care, prin care și cei cărora” [ὑπὲρ ὧν καὶ δι' ὧν καὶ ἐφ' οἷς], pentru ca mai apoi să lărgască și mai mult spectrul, menționând în VI, 319-321 și pe “cei care ne-au poruncit să îi pomenim” [quorum nos ex praecepto meminisse debemus.] (**Syr**), sau “pe cei ce ne-au poruncit nouă nevrednicilor să ne rugăm pentru ei” [καὶ τῶν ἐντεταλμένων ἡμῖν τοῖς ἀναξίοις εὐχεσθαι ὑπὲρ αὐτῶν] (**Byz**). Într-un astfel de context, introducerea secțiunii ζ (VI, 324-339) în **Byz** și **Syr** face ca cererea pentru răsplată veșnică din VI, 341 să nu se

¹⁰⁹³ Anton Hänggi, Irmgard Pahl (eds), *Prex Eucharistica*, Fribourg 1968, p. 228.

¹⁰⁹⁴ *Prex Eucharistica*, p. 252.

¹⁰⁹⁵ *Prex Eucharistica*, p. 92.

refere pur și simplu doar la cei care au adus darurile ci și la: “cei ce aduc roade și fac bine în sfintele biserici și își aduc aminte de săraci” (**Byz VI**, 324-329).¹⁰⁹⁶

3. Cererea pentru răsplătirea celor ce au adus sfintele daruri **VI**, 341-343

Amplificările menționate mai sus, ce au fost făcute textului arhetipului **Ω**, au determinat lărgirea și a spectrului cererilor de răsplătire a acestor diferite categorii de creștini. Dacă în **sah Bas** și **Äg** (**VI**, 341-342) preotul cere scurt și concis ca Dumnezeu să dea “răsplată cerească tuturor acestora” [καὶ μισθὸν οὐράνιον παράσχου πᾶσιν αὐτοῖς], referindu-se în mod logic doar la cei care au adus darurile, în **Syr**, **Arm** și **Byz** această simplă formulare originară este mult amplificată și dezvoltată prin inserarea unui întreg pasaj (secțiunea **c**, **VI**, 351-358) în care se precizează printr-un șir de antiteze măreția răsplătirii pe care Biserica o cere pentru cei care participă la viața ei cultică: “dăruiește-le lor [χάρισαι αὐτοῖς].

cele cerești în locul celor pământești [ἀντὶ τῶν ἐπιγείων τὰ ἐπουράνια],

cele veșnice în locul celor vremelnice [ἀντὶ τῶν προσωκαίρων τὰ αἰώνια],

cele nestricăcioase în locul celor stricăcioase [ἀντὶ τῶν φθαρτῶν τὰ ἄφθαρτα].”

Este semnificativ faptul că această serie de antiteze apare atât în Liturgia Sfântului Iacob,¹⁰⁹⁷ cât și în cea a Sfântului Marcu,¹⁰⁹⁸ constituind cu mare probabilitate un fragment de material euhologic specific tradiției liturgice bizantine ce a fost introdus și în anafarele euharistice egiptene.

K, L, M. Pomenirea sfinților și mijlocirile lor VI, 462-598

Imediat după cererea pentru cei care au adus darurile, urmează în textele egiptene și în cel siriatic o vastă secțiune în care sunt amintiți sfinții care din veac au bineplăcut lui Dumnezeu, precum și toți creștinii din veac adormiți. Textul bizantin și cel armean inserează aceste cereri imediat după epicleza euharistică, înaintea pomenirii celor vii, a

¹⁰⁹⁶ Textul siriatic este mai explicit și mai plastic în expunere: “încă pomenește, Doamne, pe cei care aduc roade în biserici, pe cei care nu uită pe săraci, și pe cei care prin milostenie și îmbrăcăminte de alții își amintesc, pe cei care se zice că doresc aceasta, dar nu au ce da și de fiecare adu-Ți aminte după ceea ce a promis în inima lui și de cei pe care în acest fel îi pomenești.” Este aici o evidentă mărturie a prezenței în textul euharistic a ceea ce Engberding a numit fondul tradițional și emoțional al popoarelor de limbă și cultură siriacă.

¹⁰⁹⁷ *Prex Eucharistica*, p. 254.

¹⁰⁹⁸ *Prex Eucharistica*, p. 108.

episcopilor, preoților și diaconilor. G. Winkler este de părere că această ordine: “pro sanctis et defunctis” și mai apoi “pro vivis” ce poate fi întâlnită în textele euharistice bizantine este dovada unei rearanjări teologice a materialului euhologic făcută în decursul timpului.¹⁰⁹⁹ Anaforaua bizantină a Sfântului Vasile cel Mare este în acest sens un etalon și un model de text euharistic teologic bine elaborat, în care pomenirea sfinților și a celor adormiți este perfect integrată în șirul logic al cererilor rostite imediat după epicleza euharistică, făcând ca Biserica triumfătoare să fie menționată înaintea celei luptătoare, ca una care se împărtășește într-un mod mai deplin de darurile Jertfei lui Hristos.

Secțiunea de față debutează în toate anaforalele euharistice comparate cu enumerarea diferitelor categorii de sfinți pentru care și în cinstea cărora este săvârșită Sfânta Liturghie, pentru ca mai apoi să fie amintiți nominal sfinții care ocupă un loc proeminent în viața cultică a Bisericii: Maica Domnului, Sfântul Ioan Botezătorul, Sfântul Arhidiacon Ștefan, Sfântul Marcu (în cazul anaforalelor egiptene), iar în cele din urmă sunt menționați toți creștinii din veac adormiți.

Problema pe care o pune această parte a rugăciunii dipticelor este rostul menționării Sfinților în Sfânta Liturghie, cu alte cuvinte Jertfa euharistică este adusă *pentru sfinți* sau *în cinstea sfinților*? În anaforaua Sfântului Ioan Gură de Aur este mult mai evidentă această dublă opțiune, căci pomenirea sfinților începe cu propoziția: “Încă aducem Ție această slujbă cuvântătoare *pentru...*” [ἔτι προσφέρομεν σοι τὴν λογικὴν ταύτην λατρείαν ὑπὲρ...] și se încheie prin expresia: “*pentru ale căror rugăciuni* caută spre noi Dumnezeu” [ὧν ταῖς ἰκεσίαις ἐπίσκειψαι ἡμᾶς ὁ Θεός]. Gabriele Winkler este de părere că în acest fragment s-au suprapus două straturi de text euharistic, și anume, unul mai vechi, datând din perioada creștină primară în care pomenirea sfinților era încadrată în cultul celor adormiți, Biserica rugându-se și *pentru ei*, și altul mai nou, provenind din vremea în care textele euharistice, tot mai mult influențate de evoluția

¹⁰⁹⁹ Gabriele Winkler, *Interzessionen*, I, p. 303. Engberding a fost primul care a atras atenția asupra faptului că inițial nici în anaforaua Sfântului Ioan Gură de Aur dipticele nu începeau cu pomenirea sfinților și a celor adormiți, ci cu menționarea celor vii așa cum indică și vechea anafora siriană a celor 12 Apostoli. A se vedea: Engberding, *Die syrische Anaphora der 12 Apostel und ihre Paralleltexzte*, Oriens Christianus 34 (1937), p. 213-214.

gândirii teologice, au ajuns să facă în mod clar distincția între cultul sfinților și al celor adormiți, și în care Biserica cerea *mijlocirile sfinților*.¹¹⁰⁰

Opinia cercetătoarei de Tübingen poate fi însă chestionată. Inscriptiile de pe morminte paleocreștine datând din prima jumătate a secolului al III-lea indică faptul că încă din acea perioadă creștinii se rugau celor adormiți, în special mucenicilor, pentru a obține mijlocirile lor,¹¹⁰¹ dar în același timp, ei se și rugau lui Dumnezeu pentru aceștia oferind mese în cinstea lor ca pentru unii care erau în așteptarea învierii cea de obște și a judecății finale a lui Hristos.¹¹⁰² Prin urmare, creștinii se rugau în Biserica primară *atât mucenicilor cât și pentru aceștia*, fără a exista nici un fel de contrazicere între aceste două acte cultice, ceea duce la presupunerea că fragmentul din anafora Sfântului Ioan Gură de Aur este unul unitar și străvechi în același timp.¹¹⁰³

Teologia bizantină de mai târziu va face însă clar distincția între rugăciunea Bisericii pentru cei adormiți și pomenirea sfinților în cult,¹¹⁰⁴ căci în jurul anului 380 Sfântului Chiril al Ierusalimului remarcă în Catehezele sale mistagogice: “noi ne rugăm pentru Biserică, pentru conducători, și pentru alții, vii sau adormiți pentru care este adusă

¹¹⁰⁰ Gabriele Winkler, *Intercessionen*, I, p. 302 și.

¹¹⁰¹ Cyril Vogel, *Prière ou intercession? Une ambiguïté dans le culte paléochrétien des martyrs* în: *Communio sanctorum. Mélanges offerts à Jean Jacques Allmen*, Geneva 1982, p. 284-286. Despre originile cinstirii sfinților a se vedea: H. Delehay, *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'antiquité* (=Subsidia Hagiographica 17) Bruxelles, 1927; Idem, *Les origines du culte des martyrs* (=Subsidia Hagiographica 20); Bruxelles, 1933; P. Dörfler, *Die Anfänge der Heiligenverehrung nach den römischen Inschriften and Bildwerken* (Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistorischen Seminar München, IV. Reihe Nr. 2), München, 1913; E. Lucius, *Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche*, aus dem Nachlaß hrsg. von G. Anrich (Tübingen 1904); M. Perham, *The Communion of Saints. An Examination of the Place of the Christian Dead in the Belief, Worship, and Calendars of the Church* (Alcuin Club Collections 62), London, 1980; W. Rordorf, *Aux origines du culte des martyrs*, in: *Irenikon* 45 (1972) 315-331.

¹¹⁰² Despre întreaga problematică a cultului martirilor în primele veacuri a se vedea: Theodor Klauser, *Christlicher Märtyrerkult, heidnischer Heroenkult und spätjüdische Heiligenverehrung. Neue Einsichten und neue Probleme* în: Idem, *Gesammelte Arbeiten zur Liturgiegeschichte, Kirchengeschichte und christlichen Archäologie* (=Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 3), Münster 1974, p. 221-229; Idem, *Das altchristliche Totenmahl nach dem heutigen Stande der Forschung*, Ibidem, p. 114-120.

¹¹⁰³ A se vedea extrem de bine documentatul studiu al lui Robert Taft, *Praying to or for the Saints? A Note on the Sanctoral Intercessions/Commemorations in the Anaphora*, în: Michael Schneider, Walter Berschin (eds.), *Ab oriente et occidente: (Mt 8, 11); Kirche Ost und West; Gedenkschrift für Wilhelm Nyssen*, St. Ottilien 1996, p. 439-455.

¹¹⁰⁴ Pr. Prof. Dr. Liviu Streza, *Sensul pomenirilor în cadrul Sfintei Liturghii*, în volumul: *Persoană și comuniune. Prinos de cinstire* Pr. Prof. Acad. Dumitru Stăniloae, Sibiu, 1993 p. 578-588

Jertfa, dar pe sfinți îi pomenim”(5, 8-9),¹¹⁰⁵ iar Nicolae Cabasila consacră acestei dileme un întreg capitol din explicarea Sfintei Liturghii în care el afirmă:

“Dar jertfa noastră nu este numai de cerere, ci și de mulțumire... Acum când darurile sunt jertfite și sfințite, prin ele preotul mulțumește lui Dumnezeu, dar Îl și roagă. Pentru cine mulțumește? Pentru Sfinți, căci întru ei Biserica și-a atins țelul ei și a văzut împlinită rugăciunea pentru împărăția cerurilor. Și pentru cine se roagă preotul? Pentru cei nedesăvârșiți, care eu nevoie de rugăciune... Sfinții sunt pricinuatorii mulțumirii pe care Biserica o aduce lui Dumnezeu. Pentru ei se aduce această “slujbă cuvântătoare”, ca mulțumire lui Dumnezeu și în primul rând pentru Sfânta Fecioară, ca una ce este mai presus de toată sfințenia. De aceea, preotul nu cere nimic pentru aceștia, ci mai degrabă se roagă ca el însuși să fie ajutat de dâșii în rugăciunile sale și aceasta este pentru că jertfa adusă pentru dâșii este de mulțumire, iar nu de cerere.”¹¹⁰⁶

Textul anaforalei bizantine a Sfântului Vasile cel Mare, în toate cele patru versiuni, este în acest pasaj mult stilizat comparativ cu cel al anaforalei Sfântului Ioan Gură de Aur, astfel încât claritatea sensului pomenirii sfinților este asigurată în chip expres și scutită de greutatea de interpretare în **sah Bas**, **Äg VI**, 462-466 prin inserarea unui pasaj introductiv în debutul acestei secțiuni, în care pomenirea sfinților și comuniunea cu ei apar descrise ca fiind lăsate Bisericii prin porunca Mântuitorului: “Căci, Stăpâne, poruncă este a Unuia Născut Fiul Tău să ne facem părtași pomenirii sfinților Tăi.”¹¹⁰⁷ [’Επειδὴ δέσποτα πρόσταγμα ἐστὶν τοῦ μονογενοῦς σου υἱοῦ τῆς μνήμης τῶν ἁγίων σου κοινωνεῖν ἡμᾶς] și în **Syr**, **Arm** și **Byz** prin atenta elaborare și încadrare a pomenirii sfinților în contextul epiclezei în care se cere ca prin venirea Sfântului Duh credincioșii să fie uniți între ei și să fie astfel părtași comuniunii cu toți sfinții care din veac au bineplăcut lui Dumnezeu.

¹¹⁰⁵ A. Piédagnel, *Cyrille de Jérusalem, Catéchèses mystagogiques* (= Sources Chrétiennes 126), Paris, 1966, p. 156-159.

¹¹⁰⁶ PG 150, 338CD. A se vedea traducerea românească în: *Nicolae Cabasila, Scrieri. Tâlcuirea dumnezeieștii Liturghii și Despre viața în Hristos*, traducere, studiu introductiv și note de Pr. Prof. Dr. Ene Braniște și Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, București, 1989, p. 80-81.

¹¹⁰⁷ E greu de stabilit textul scripturistic la care se referă acest început al secțiunii pomenirii sfinților. Engberding este de părere că aici ar putea fi vorba de cuvintele Mântuitorului din Lc 16, 9: “Faceți-vă prieteni cu bogăția nedreaptă, pentru ca atunci când veți părăsi viața, să vă primească ei în corturile cele veșnice.”

Diversele categorii de sfinți sunt enumerate în VI, 477-489, în aproximativ aceeași ordine, în toate cele cinci texte euharistice analizate, micile modificări și ajustări datorându-se specificului tradiției cultice locale.¹¹⁰⁸

În ceea ce privește pomenirea pe nume a unor Sfinți (VI, 496-520) trebuie remarcat faptul că în toate manuscrisele timpurii nu apar cu numele menționați sfinții. Abia mai târziu, în secolul V, a fost introdus ecfonisul Maicii Domnului: “Mai ales pe/cu Preasfânta, Preacurata, Preabinecuvântata Fecioara Maria” [Ἐξαίρετως τῆς παναγίας ἀχράντου ὑπερενδόξου εὐλογημένης δεσποίνης ἡμῶν θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας] în Liturgia Constantinopolului, de către patriarhul Ghenadie I (458-471), la porunca împăratului Leon I (457-474), ca o reacție la refuzul patriarhului Martyrius (459-470) de a o numi pe Maica Domnului și Născătoare de Dumnezeu.¹¹⁰⁹ Acest ecfonis a fost inserat în anafora în contextul cererii pentru cei adormiți și marca începutul rostirii numelor acestora cu voce tare de către diacon, de unde și rânduiala tămâierii din acest moment, rămasă în uz și în practica liturgică actuală. Începând cu secolul XI, numele celor adormiți nu au mai fost rostite cu voce tare, ceea ce a favorizat introducerea imnului Ἀξιὸν ἐστιν închinat Maicii Domnului. După cum a arătat Gabriele Winkler, începând din secolul al IX-lea în unele manuscrise precum Grottaferrata Gb IV și Sevastianov 474, un astfel de imn în cinstea Fecioarei Maria era rostit *înainte* de ecfonisul “Mai ales..”, pentru ca în textele euharistice de mai târziu să apară *după* acest ecfonis; La început el era spus cu voce joasă de către diacon sau preot, pentru ca în cele din urmă să ajungă să fie cântat de către întreg poporul.¹¹¹⁰ Intenția de preamărire și de cinstire a Maicii Domnului este accentuată nu doar prin adverbul prin care începe acest ecfonis, cât mai ales prin-un întreg șir de adjective la superlativul absolut, ca în **Äg** și **Byz** VI, 496-500: “preasfânta, curata, preamărita, preabinecuvântata Stăpâna noastră Născătoarea de Dumnezeu și purerea Fecioara Maria” [παναγίας ἀχράντου ὑπερενδόξου ὑπερευλογημένης δεσποίνης ἡμῶν θεοτόκου καὶ

¹¹⁰⁸ G. Winkler, *Die Interzessionen...*, I, p. 309. Patriarhii, proorocii, Apostolii și mucenicii sunt categoriile de sfinți menționate în cele mai vechi texte euharistice, iar pe această simplă enumerare s-au grefat mai apoi și alte noi grupe de sfinți. A se vedea și Engberding, *Das anaphorische Fürbittgebet der byzantinischen Chrysostomusliturgie*, Oriens Christianus 46 (1962), p. 33-44.

¹¹⁰⁹ R. Taft, *The Diptychs...*, p. 101. Primul care a atras atenția asupra contextului introducerii acestui ecfonis în textul euharistic a fost F. Diekamp, *Analecta patristica. Texte und Abhandlungen zur griechischen Patristik* (=OCA 117), Roma, 1938, p. 68.

¹¹¹⁰ G. Winkler, *Die Interzessionen...*, I, p. 323-326; II, p. 351-354.

ἀειπαρθένου Μαρίας]. Textul sahidic conține doar două adjective [ἀγίας și ἐνδόξου], iar sobrietatea lor este semn al mării vechimi a acestui formular euhologic.

Îmbogățirea cu pomenirile sfinților a rugăciunii dipticelor a mers în paralel cu cea a dezvoltării ritualului proscomidiei care a fost la rândul său încărcat cu menționarea pe nume a unor sfinți încadrați în diferite categorii.¹¹¹¹

Doar **Äg**, **Syr**, **Arm** și **Byz** adaugă noi pomeniri de sfinți după menționarea Maicii Domnului. Sfântul Ioan Botezătorul (VI, 502-504) și toți sfinții (VI, 522-525) sunt amintiți în toate cele patru texte euharistice, Sfântul Arhidiacon Ștefan (VI, 506-508) doar în trei dintre ele, în **Äg**, **Syr** și **Arm**, iar sfântul zilei este menționat doar în **Äg** și **Byz** (VI, 518-520). Diferențele între aceste formulare euhologice în pomenirea sfinților se datorează practicii cultice a fiecărei tradiții liturgice în care ele au fost folosite. Semnificativ este faptul că și aici **sah Bas** se arată a fi cel mai vechi dintre cele cinci texte euharistice comparate, menționând doar numele Maicii Domnului, pe când **Äg** arată semne ale unei evoluții ulterioare, amintind pe Sfântului Ioan Botezătorul pe Sfântului Arhidiacon Ștefan, pe Sfântul Marcu, pe Sfântul Vasile cel Mare și pe sfântul zilei.¹¹¹²

Secțiunea **M** (VI, 528-598) este consacrată mijlocirilor pe care le aduc sfinții, fiind totodată o explicare a sensului pomenirii și invocării lor la Sfânta Liturghie. Textul siriatic este cel mai vast, fiind amplificat cu multe fraze explicative ce vorbesc despre fondul tradițional și emoțional al culturii de limbă siriacă.

N, O, P: Clerici și laici adormiți în dreapta credință (VI, 601-694)

Pomenirea celor adormiți reprezintă unul din elementele străvechi ale rugăciunii dipticelor. După diferitele categorii de sfinți apar menționați ierarhii, preoții, diaconii, călugării precum și laicii adormiți în dreapta credință. Primele două secțiuni N și O conțin o enumerare succintă a celor pentru care Biserica se roagă, pentru ca în secțiunea P să cuprindă cererea pentru veșnica lor odihnă și fericirea veșnică. Și la nivelul acestor trei

¹¹¹¹ *Ibidem*, p. 338: Ritualul proscomidiei apare în cele mai vechi manuscrise ca fiind o scurtă rugăciune rostită de preot la punerea prescurii pe disc, pentru ca mai apoi în secolul al IX-lea să includă și pomenirea celor vii și a celor adormiți, iar din secolul al XI-lea cuprindă și pomenirea pe nume a sfinților, iar din secolul al XII-lea și a sfinților îngeri.

¹¹¹² Faptul că numele Sfântului Vasile cel Mare este menționat doar în **Äg** nu este un indiciu al paternității vasiliene a acestui text euharistic, ci constituie mai curând indiciul al unei evoluții distincte a acestei anafore față de alte formulare euhologice ale tradiției egiptene.

secțiuni, textele egiptene se disting prin simplitate și concizie, pe când cel bizantin și armean prin expunere cizelată, iar cel sirian prin amplificări specifice tradiției cultice siriene (secțiunile σ' și τ').

Merită remarcat faptul că multe din expresiile folosite în **sah Bas** și **Äg VI**, 624-635 fac parte din fondul de expresii cultice des întâlnite în multe anaforale euharistice și care au fost preluate și în slujba înmormântării și în ecteniile pentru cei adormiți.¹¹¹³

Q. Cereri finale de pază, ajutor și pace a credincioșilor VI, 708-726

Textul celor patru versiuni diferă puțin în această secțiune, căci în fiecare din ele se cere ca cei credincioși să fie învredniciți de bucuria împărăției cerurilor, să devină fii ai luminii, bucurându-se de pacea și dragostea Ziditorului a toate. Doxologia finală este însă diferită în cele cinci formulare euhologice. Doxologia cu care se încheie **sah Bas** este unică și “stranie oarecum”,¹¹¹⁴ iar A Raes o califică a fi un element specific tradiției cultice egiptene pătruns în acest text euharistic¹¹¹⁵: “dându-ne nouă pacea Ta întotdeauna prin Iisus Hristos și prin Sfântul Duh. Tatăl în Fiul, Fiul în Tatăl împreună cu Sfântul Duh în singura și sfânta și singura soborniceasca Ta Biserică” [χαριζόμενος ἡμῖν τὴν σὴν εἰρήνην διὰ παντός διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος. πατὴρ ἐν υἱῷ υἱὸς ἐν πατρὶ σὺν ἁγίῳ πνεύματι ἐν τῇ ἁγίᾳ καὶ μόνῃ καθολικῇ σου ἐκκλησίᾳ].

Äg se încheie însă cu o doxologie mult bizantinizată: “dăruindu-ne pacea Ta întotdeauna pentru ca prin aceasta și în toate să fie mărit și înălțat și laudat și binecuvântat și sfințit preasfântul și preacinstitul și binecuvântatul Tău nume, împreună cu Hristos Iisus și cu Duhul Sfânt” [χαριζόμενος ἡμῖν τὴν σὴν εἰρήνην, διὰ παντός, ἵνα σου καὶ ἐν τούτῳ καθὼς καὶ ἐν παντὶ δοξάσθῃ καὶ ὑψώθῃ καὶ ὑμνήθῃ καὶ εὐλογηθῇ καὶ ἁγιασθῇ τὸ πανάγιον καὶ ἔντιμον καὶ εὐλογημένον ὄνομά σου, συν Χριστῷ Ἰησοῦ καὶ ἁγίῳ πνεύματι], care însă poate fi găsită nu doar în anaforaua Sfântul Marcu și cea a Sfântul Grigorie de Nazianz, ci și în cea siriacă a Sfântul Iacob, ceea ce arată că această doxologie a fost mult folosită, atât în Siria cât și în Egipt.¹¹¹⁶

¹¹¹³ Engberding, *Das anaphorische Fürbittgebet der Basiliusliturgie II*, p. 27.

¹¹¹⁴ E. Lanne, *Le grande Euhologue du Monastere Blanc* (=PO 28), Paris, 1958, p. 278.

¹¹¹⁵ A. Raes, *Un nouveau document de la Liturgie de S. Basile*, OCP 26 (1960) p. 404.

¹¹¹⁶ Engberding, *Das anaphorische Fürbittgebet der Basiliusliturgie II*, p. 29.

Doxologia din **Byz** este însă singulară, putând fi întâlnită doar în anafora Sfântului Ioan Gură de Aur: “și ne dă nouă cu o gură și o inimă a mări și a lăuda preacinstul și de mare cuviință numele Tău al Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh acum și pururi și în vecii vecilor. Amin.”

[Καὶ δὸς ἡμῖν ἐν ἐνὶ στόματι καὶ μιᾷ καρδίᾳ δοξάζειν καὶ ἀνυμνεῖν τὸ πάντιμον καὶ μεγαλοπρεπὲς ὄνομά σου τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν]. Unicitatea ei stă în faptul că ea este legată de cererile formulate anterior, fiind o concluzie ce exprimă necesitatea mulțumirii ce se cuvine lui Dumnezeu, dar în același timp și o cerere de creștere neîncetată în comuniunea de iubire a Sfintei Treimi.

2. Secțiunile a – j

În analiza comparată a celor cinci texte euharistice, au putut fi identificate 9 secțiuni care *nu* apar în anaforalele egiptene, dar care sunt menționate însă în toate cele trei formulare euhologice ale arhetipului **Ω** (**Arm**, **Syr** și **Byz**):

- a. rugăciunea preotului slujitor pentru sine (VI, 81-112)
- b. “poporul ce stă înainte” (VI, 265-273)
- c. “dăruiește-le lor cele cerești în locul celor pământești” (VI, 351-358)
- d. “văduvelor le ajută, pe orfani îi apără” (VI, 362-371)
- e. “binecredinciosul împărat și toată cârmuirea și dregătoria” (VI, 401-444)
- f. pomenirea Sfântului Ioan Botezătorul (VI, 502-504)
- g. pomenirea tuturor sfinților (VI, 522-525)
- h. “fă să înceteze dezbinarea Bisericilor” (VI, 697-703)
- j. “pe cei împuținați la suflet îi mângâie” (VI, 389-398)

Aceste secțiuni sunt de o deosebită importanță, indicând prelucrările și adăugirile pe care arhetipul **Ω** le conține comparativ cu textele egiptene. Unele din aceste fragmente au fost deja amintite în analiza cererilor A – Q, și de aceea vor fi discutate aici doar cele care nu au fost tratate până acum.

Trebuie menționat faptul că împărțirea pe secțiuni ce a facilitat analiza comparativă a celor cinci texte euharistice a dus în multe cazuri, după cum se poate și vedea în tabela VI, la scindarea anaforalei siriene, armene și bizantine. De aceea, în studiul de față, secțiunile acestor texte liturgice vor fi prezentate în interdependența lor, respectându-se pasajele compacte de material euhologic așa cum apar în fiecare din aceste anaforale.

a. Rugăciunea preotului slujitor pentru sine (VI, 81-112)

Imediat după cererea pentru toți episcopii, **Byz** introduce o rugăciune a preotului pentru sine, în care acesta solicită iertarea păcatelor pentru ca să nu fie împiedicată venirea Sfântului Duh asupra Sfintelor Daruri. Conținutul acestei cereri indică faptul că ea fost inițial rostită în contextul epiclezei, așa ca în anaforaua Sfântului Iacob; Cu timpul, însă ea a fost folosită ca o secțiune independentă și a ajuns să fie inserată în rugăciunea diptichelor, așa cum apare în Constituțiile apostolice, în a anaforaua egipteană a Sfântului Grigorie Teologul și în cea bizantină a Sfântului Vasile cel Mare.

Engberding a fost de părere că acest din urmă text euharistic a preluat această cerere din anaforaua Sfântului Grigorie, care la rândul ei a fost influențată de cea a Sfântului Iacob.¹¹¹⁷ Lubatschiwskyj a văzut însă în toate pasajele penitențiale ale **Byz** mărturii ale ascetismului Sfântului Vasile ce au fost introduse în textul euharistic chiar de marele ierarh capadocian.¹¹¹⁸

Prezența însă în textele euharistice și deci inclusiv în **Byz**, a unui astfel de fragment se datorează mai curând disciplinei penitențiale a Bisericii primelor veacuri, care a determinat cu certitudine apariția în toate tradițiile liturgice a unor astfel de formule de rugăciune a preotului slujitor pentru sine. Sfântul Vasile cel Mare a experiat și el această realitate a Bisericii primare și a transpus-o inspirat în scrierile sale.

b. Cererea pentru “poporul ce stă înaintea” (VI, 265-273)

O deosebită importanță este acordată poporului în întreaga rugăciune a diptichelor. Două cereri distincte sunt făcute pentru cei credincioși. Prima din ele, și cu mare

¹¹¹⁷ Engberding, *Das anaphorische Fürbittgebet der Basilienliturgie I*, p. 24.

¹¹¹⁸ M. J. Lubatschiwskyj, *Des Heiligen Basilus liturgischer Kampf gegen den Arianismus, Ein Beitrag zur Textgeschichte der Basilienliturgie*, *Zeitschrift für katholische Theologie* 66 (1942), p. 32-35.

probabilitate cea mai veche, se referă la tot poporul în general (secțiunea G VI, 137-141) și apare în toate cele patru versiuni ale anaforalei Sfântului Vasile cel Mare. Textele arhetipului Ω poziționează însă în fața acestei cereri generale una specială, particularizată, în care preotul cere ajutor de la Dumnezeu pentru toți membrii unei anumite comunități de credincioși, deopotrivă pentru cei prezenți, cât și pentru cei absenți. (secțiunea b VI, 266-273), pentru cei căsătoriți, pentru copii, pentru tineri, pentru bătrâni (secțiunea β , VI, 275-284), pentru văduve și orfani (secțiunea d, VI, 360-371) și pentru cei aflați în situații limită, precum cei slabi la suflet, cei risipiți, cei rătăciți (secțiunea j, VI, 389-398), cei care sunt bântuiți de duhuri necurate (secțiunea γ , VI, 286-289), cei călători (secțiunea δ , VI, 374-376), cei în judecăți, în închisori, în prigoniri, în amară robie și în orice fel de necaz, nevoie și strâmtorare (secțiunea θ' , VI, 291-299). În finalul acestei lungi cereri sunt amintiți conclusiv toți cei care au nevoie de mila și ajutorul lui Dumnezeu precum și “cei ce ne iubesc și de cei ce ne urăsc pe noi, și de cei ce ne-au poruncit nouă nevrednicilor să ne rugăm pentru dânsii” (secțiunea υ' VI, 301-306).

Acest întreg bloc de material euhologic ($b\beta j\gamma\delta d\theta'\upsilon'$) impresionează prin stilul elevat al expunerii, în care înșiruirea de propoziții scurte cu verbe la imperativ atât de bine alese pentru a exprima starea și nevoia fiecărui credincios în parte și diversitatea de situații descrise trădează fina intervenție și cizelare a revizorului acestui text euharistic.¹¹¹⁹ Ca și în cazul altor pasaje din rugăciunea dipticelor, remarcabilă este reformularea expresiilor pe care și alte anaforale euharistice le folosesc, ceea ce arată că procesul de revizuire a constat în folosirea și stilizarea unui material euhologic existent și aflat în uz la acea vreme.

Comparând **Byz** cu mai multe texte euharistice, precum Constituțiile apostolice, anaforaua Sfântului Ioan Gură de Aur, cea a Sfântului Marcu și cea a Sfântului Grigorie, Engberding a arătat că rugăciunea pentru credincioși a fost mereu adăugită și îmbogățită în decursul timpului prin împrumuturi reciproce. Situațiile pentru care se cere ajutor și diversele categorii de credincioși apar aproape în toate anaforalele menționate, ceea ce

¹¹¹⁹ Stilul elevat ar putea fi indiciul unei intervenții a Sfântului Vasile cel Mare, însă argumente în favoarea acestei afirmații nu pot fi găsite, căci paralele nu pot fi stabilite cu scrierile marelui sfânt părinte.

demonstrează faptul că aici este vorba de material euhologic comun, larg folosit și cunoscut în tradiția liturgică a Răsăritului Ortodox.¹¹²⁰

e. Cererea pentru “împărat și toată cârmuirea și dregătoria” (VI, 401-444)

Doar anafora Sfântului Vasile cel Mare și cea a Sfântului Ioan Gură de Aur, imediat după menționarea asceților și a celor ce trăiesc în feciorie, conțin o cerere pentru împărat și pentru conducerea țării. Faptul că doar aceste două texte euharistice, comparativ cu toate celelalte cunoscute formulează această cerere într-o astfel de succesiune este un indiciu al unei intervenții ce a operat doar asupra acestor două formulare euhologice consacrate ale ritului bizantin. **Sah Bas** și **Äg** nu conțin această cerere cu toate că ea este menționată în Papirusul de la Strasbourg¹¹²¹ și în Catehezele Sfântului Chiril al Ierusalimului¹¹²² ca fiind un element străvechi al cultului creștin, o punere în practică a sfatului Sfântului Apostol Pavel din I Tim 2, 1-2.¹¹²³ În aceste condiții, lipsa acestei cereri în textele egiptene **Sah Bas** și **Äg** ar putea fi explicată fie prin omisiunea ei în textul euharistic original ce a pătruns din Cezareea în Egipt,¹¹²⁴ fie prin excizia ei în decursul timpului din **sah Bas** și **Äg**. Ambele variante sunt puțin probabile, căci, pe de o parte, un astfel de element vechi nu putea lipsi dintr-un text euharistic cu o astfel de vechime ca cea a anaforalei din manuscrisul descoperit de Doresse și Lanne, iar pe de altă parte, eliminarea lui în decursul timpului ar fi trebuit conform legii enunțate de Baumstark să ducă la apariția altor elemente noi care să suplinească această lipsă și care să se integreze în întregul anaforalei euharistice, ceea ce nu este cazul nici în **sah Bas**, nici în **Äg**.

Cu toate că rămâne inexplicabilă lipsa acestei cereri în cele două texte egiptene analizate, această mijlocire și rugăciune a Bisericii pentru conducători a fost o constantă a principalelor anafore ale Răsăritului ortodox, chiar dacă formularea ei a fost adesea

¹¹²⁰ Engberding, *Das anaphorische Fürbittgebet der Basilienliturgie I*, p. 41-43.

¹¹²¹ Anton Hänggi, Irmgard Pahl (eds), *Prex Eucharistica*, Fribourg 1968, p. 118.

¹¹²² *Ibidem*, p. 208.

¹¹²³ “Vă rog deci, mai întâi de toate să faceți cereri, rugăciuni, mijlociri, mulțumiri pentru toți oamenii, pentru împărați și pentru toți din înalte dregătorii, ca să petrecem viață pașnică și liniștită, întru toată cuvioșia și buna cuviință” [Παρακαλῶ οὖν πρῶτον πάντων ποιεῖσθαι δεήσεις, προσευχάς, ἐντεύξεις, εὐχαριστίας, ὑπὲρ πάντων ἀνθρώπων, ὑπὲρ βασιλέων καὶ πάντων τῶν ἐν ὑπεροχῇ ὄντων, ἵνα ἡρεμον καὶ ἡσύχιον βίον διάγωμεν ἐν πάσῃ εὐσεβείᾳ καὶ σεμνότητι].

¹¹²⁴ Engberding, *Das anaphorische Fürbittgebet der Basilienliturgie I*, p. 32.

influențată, așa cum este cazul și în Liturghia Sfântului Marcu, de textele bizantine. Astfel, următoarele propoziții din **Byz VI**, 401-444:

1. VI, 404-406: “Pe care L-ai rânduit sa stăpânească pe pământ;” [ὃν ἐδικαίωσας βασιλεύειν ἐπὶ τῆς γῆς]
2. VI, 410-412: “veghează asupra capului lui în ziua de război” [ἐπισκίασον ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ ἐν ἡμέρᾳ πολέμου]
3. VI, 423-426: “pune în inimile lui gânduri bune pentru Biserica Ta și pentru tot poporul Tău”
[λάλησον εἰς τὴν καρδίαν αὐτοῦ ἀγαθὰ ὑπὲρ τῆς ἐκκλησίας σου καὶ παντὸς τοῦ λαοῦ σου]

se regăsesc aproape literal în anafora Sfântului Marcu, iar corespondențele sunt atât de mari încât este greu de decis care text euhologic este cel care l-a influențat pe celălalt. Însă după cum a fost cazul și în alte pasaje, și aici cu mare probabilitate este vorba despre bizantinizarea textului egiptean.

Pe lângă aceste elemente comune, **Byz** conține însă și pasajele originale:

1. VI, 407-409: “încununează-l cu arma adevărului, cu arma bunei voințe”
[ὄπλῳ ἀληθείας, ὄπλῳ εὐδοκίας στεφάνωσον αὐτόν];
2. VI, 413-414: “întărește brațul lui”
[ἐνίσχυσον αὐτοῦ τὸν βραχίονα];
3. VI, 415-417: “înalță dreapta lui, întărește împărăția lui”
[ὑψώσον αὐτοῦ τὴν δεξιάν· κράτυνον αὐτοῦ τὴν βασιλείαν];
4. VI, 421-422: “dăruiește lui ajutor și statornică pace”
[χάρισαι αὐτῷ βοήθειαν καὶ ἀναφαίρετον εἰρήνην];
5. VI, 433-444: “Pomenește, Doamne, toată cârmuirea și dregătoria și pe frații noștri cei din palat și toată oștirea: pe cei buni întru bunătate îi păzește, pe cei răi, buni îi fă, cu bunătatea Ta.”
[Μνήσθητι Κύριε πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ τῶν ἐν παλατίῳ ἀδελφῶν ἡμῶν καὶ παντὸς τοῦ στρατοπέδου· τοὺς

ἀγαθούς ἐν τῇ ἀγαθότητι διατήρησον, τοὺς πονηροὺς
ἀγαθούς ποιήσον ἐν τῇ χρηστότητί σου].

ce nu pot fi găsite în nici unul din celelalte patru texte euharistice analizate în studiul de față, și care pot fi un indiciu al revizuirii, stilizării și îmbogățirii făcute textului bizantin, probabil chiar de Sfântului Vasile cel Mare.¹¹²⁵

De o deosebită importanță pentru elucidarea istoriei textului anaforalei Sfântului Vasile cel Mare este frază ce apare doar în textul bizantin (VI, 440-444) la sfârșitul secțiunii e (VI, 401-444), în care preotul după ce s-a rugat pentru împărat, pentru toată stăpânirea și pentru toată dregătoria concluzionează astfel:

“pe cei buni întru bunătate îi păzește, pe cei răi buni îi fă cu bunătatea Ta.” [τοὺς ἀγαθούς ἐν τῇ ἀγαθότητι διατήρησον, τοὺς πονηροὺς ἀγαθούς ποιήσον ἐν τῇ χρηστότητί σου].

Pasajul acesta apare însă într-o formă adăugită într-una din epistolele diaconului Petru, scrisă în jurul anului 520 către unii episcopi ai Africii de Nord, aflați în exil în Sardinia în timpul persecuțiilor vandalo-ariene:

„Astfel și fericitul Vasile, episcopul Cezareei, în rugăciunea de la sfântul altar, pe care aproape întreg Răsăritul o folosește, spune printre alte lucruri: Dăruiește Doamne, zice, putere [virtute] și apărare [mijloc de apărare]; ne rugăm, *pe cei răi buni îi fă, pe cei buni în bunătate menține-i*. Căci toate le poți și nu este nimeni care să se împotrivească ție; mântuiești, de vreme ce cu adevărat ai voit [aceasta] și nimeni s-a opus voinței Tale.”¹¹²⁶

¹¹²⁵ Chiar dacă paternitatea vasiliană a acestui fragment nu poate fi demonstrată cu baza de date TLG, căci nici un pasaj amintit mai sus ca fiind specific doar textului bizantin nu se regăsește literal în scrierile marelui părinte capadocian, totuși pe baza unor criterii interne, precum stilul expunerii, tendința spre simetrie și folosirea literală a pasajului biblic din I Tim 2, 2 poate fi postulată în acest fragment al anaforalei euharistice o intervenție a Sfântului Vasile cel Mare în textul euharistic.

¹¹²⁶ *Liber de Incarnatione et Gratia* 8, PL 62,92C; cf. Fulgentius, *Epistola XVI* (seu liber Petri Diaconi et aliorum qui in causa fidei Graecis ex Oriente Romam missi fuerunt) 7, 25, PL 65, 449C: *Hinc etiam beatus Basilius Caesariensis episcopus in oratione sacri altaris quam paene universus frequentat Oriens, inter caetera: Dona, inquit, Domine virtutem ac tutamentum; malos quaesimus, bonos facito, bonos in bonitatem conserva. Omnia enim potes et non est qui contradicat tibi. Cum enim volueris salvas et nullus resistit voluntati suae.*

Faptul că începutul și sfârșitul acestui fragment din scrisoarea diaconului Petru redau un text euharistic ce nu corespunde cu **Byz** a suscitat numeroase discuții. J. Goar a fost de părere că aici poate fi găsit un indiciu cert pentru existența încă din primele secole după moartea Sfântului Vasile cel Mare a cel puțin două variante ale Liturghiei sale.¹¹²⁷

R.H. Connoly a văzut însă în aceste adăugiri semne ale unei revizuirii făcute textului bizantin și care erau deja intrate în anafora euharistică folosită de diaconul Petru,¹¹²⁸ iar B. Altaner a nu a exclus și posibilitatea ca autorul scrisorii să se fi inspirat și din alt text euharistic nu în mod necesar vasilian.¹¹²⁹

Analiza comparată a diferitelor versiuni ale anaforalei Sfântului Vasile a indicat cu limpezime faptul că au fost în uz în Răsăritul ortodox cel puțin două revizuirii făcute anaforalei din Cezareea Capadociei de către marele sfânt părinte capadocian. Chiar dacă în disertația sa doctorală din 1931 Engberding nu a accentuat suficient de mult acest lucru, totuși, în studiile sale din 1965, el revine asupra acestei idei susținând că diaconul Petru a folosit în scrisoarea sa un formular euhologic foarte asemănător cu textul bizantin, în mod cert o altă recenzie paralelă a aceluiași text euharistic original.¹¹³⁰

h. Cererea pentru încetarea dezbinării Bisericii (VI, 697-703)

Această cerere finală din cele trei texte ale arhetipului **Ω** este în mod diferit formulată față de cele precedente, nefiind introdusă prin verbul: “Adu-ți aminte..”, ci se constituie într-un fragment unitar, alcătuit dintr-o serie de propoziții juxtapuse cu verbul la imperativ: “Fă să înceteze dezbinarea Bisericii; potolește întărâțările păgânilor; răzvrătirile eresurilor degrabă le strică, cu puterea Sfântului Tău Duh” [παῦσον τὰ σχίσματα τῶν ἐκκλησιῶν, σβέσον τὰ φρυάγματα τῶν ἐθνῶν, τὰς τῶν αἱρέσεων ἐπαναστάσεις ταχέως κατάλυσον ἐν τῇ δυνάμει τοῦ ἁγίου σου πνεύματος·]. Un astfel de pasaj compact, în aproape aceeași formulare poate fi găsit și în anafora

¹¹²⁷ E. Renaudot, *Liturgiarum orientalium* I, p. XXXVII.

¹¹²⁸ R.H. Connoly, *The Liturgical Homilies of Narsai* (=Texts and Studies 8), Cambridge, 1909, p. 134.

¹¹²⁹ Berthold Altaner, *Zum Schrifttum der “skythischen” Mönche*, *Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft* 72 (1953), p. 581.

¹¹³⁰ Engberding, *Das anaphorische Fürbittgebet der Basilienliturgie II*, p. 31.

Sfântului Iacob,¹¹³¹ dar și în cea a Sfântului Grigorie de Nazianz¹¹³². Sensul împrumuturilor între aceste texte euharistice este greu de stabilit.¹¹³³ Engberding a înclinat să vadă anafora Sfântului Iacob ca fiind sursa din care s-au inspirat celelalte două formulare euhologice. Însă fondul ideatic al pasajului de față postulează ca originar textul bizantin al anaforalei Sfântului Vasile cel Mare, binecunoscută fiind întreaga angajare și acțiune a ierarhului capadocian pentru unitatea Bisericii și încetarea schismei și a ereziilor, ceea ce a dus cu mare probabilitate și la introducerea acestui fragment în anafora euharistică.

3. Secțiunile α - θ

Un grup de 9 cereri pot fi regăsite doar în *două* din cele trei texte euharistice ale arhetipului Ω :

α “Tu ești, Doamne, ajutorul celor fără de ajutor” (VI, 160-170)

β “cămarile, căsniciile, pruncii, bătrânețile” (VI, 276-284)

γ “pe cei primejduiți” (VI, 286-289)

δ “cei care călătoresc” (VI, 375-377)

ϵ “cei care ne-au poruncit să ne rugăm pentru ei” (VI, 319-321)

ζ “cei ce aduc roade” (VI, 324-343)

η “cei ce sunt în pustie și în munți și peșteri” (VI, 379-383)

θ pomenirea Sfântului arhidiacon Ștefan

ι “ne izbăvește de foamete, ciumă, cutremur, potop, foc, sabie” (VI, 179-206)

Cinci cele nouă cereri (δ , ϵ , ζ , η , ι) pot fi găsite doar în **Byz** și **Syr**, dar nu și în **Arm**. Cunoscută fiind tendința spre abreviere a textului armean este de presupus că toate cererile au fost cuprinse inițial în textul arhetipului Ω .

De asemenea, trei dintre cereri apar doar în **Arm** și **Byz** (α , β , γ), fapt care vorbește despre revizuirea pe care **Syr** a suferit-o în contextul folosirii acestei anaforale euharistice în tradiția cultică siriană.

¹¹³¹ *Prex Eucharistica*, p. 254.

¹¹³² *Prex Eucharistica*, p. 366.

¹¹³³ Engberding, *Das anaphorische Fürbittgebet der Basilienliturgie II*, p. 36.

Secțiunile ce apar doar în două din cele trei anaforale ale arhetipului **Ω** vor fi analizate în interdependența lor. Unele din ele au fost deja tratate ca fiind părți componente ale unor fragmente compacte de material euhologic și nu vor mai fi amintite aici.

α “Tu ești, Doamne, ajutorul celor fără de ajutor” (VI, 160-170)

Cererile pentru întreg poporul drept credincios (secțiunea G, VI, 136-141 și γ' VI, 148-157) se încheie în **Byz** cu acest pasaj conclusiv: “Că Tu ești, Doamne, ajutorul celor fără de ajutor, nădejdea celor fără de nădejde, izbăvitorul celor înviforați, limanul celor ce călătoresc pe ape, doctorul celor bolnavi Înсуți, tuturor toate le fii, Cel ce știi pe fiecare și cererea lui, casa și trebuința lui.” [σὺ γὰρ εἶ Κύριε ἡ βοήθεια τῶν ἀβοηθήτων, ἡ ἐλπίς τῶν ἀπηλπισμένων, ὁ τῶν χειμαζομένων σωτήρ, ὁ τῶν πλεόντων λιμὴν, ὁ τῶν νοσοῦντων ἰατρός· αὐτὸς τοῖς πᾶσιν τὰ πάντα γενοῦ ὁ εἰδὼς ἕκαστον καὶ τὸ αἶτημα αὐτοῦ, οἶκον καὶ τὴν χρεῖαν αὐτοῦ] (secțiunea α VI, 160-170).

Astfel de apelativele adresate lui Dumnezeu ca o concluzie prin care este solicitată împlinirea cererilor formulate anterior pot fi întâlnite și în anafora Sfântului Marcu,¹¹³⁴ dar chiar și în rugăciunea dinaintea rostirii rugăciunii Tatăl nostru din **sah Bas**,¹¹³⁵ ceea ce indică faptul că și aici este vorba de formule euhologice arhicunoscute și larg folosite în textele euharistice ale Răsăritului Ortodox.¹¹³⁶

β “cămarile, căsniciile, pruncii, bătrânețile” (VI, 276-284)

În secțiunea de față, rugăciunea preotului este particularizată și individualizată, el cerând ajutor pentru credincioșii unei anumite comunități a căror nevoi sunt legate în primul rând de familie: “Cămarile lor le umple de tot binele; căsniciile lor în pace și întru unire le păzește; pe prunci îi crește, tinerețile le călăuzește, bătrânețile le întărește”

¹¹³⁴ “Nădejdea celor fără de nădejde, ajutorul celor neajutorați, ridicarea celor căzuți, limanul celor înviforați...” [ἡ ἐλπίς τῶν ἀπηλπισμένων, ἡ βοήθεια τῶν ἀβοηθήτων, ὁ λιμὴν τῶν χειμαζομένων], Anton Hänggi, Irmgard Pahl (eds), *Prex Eucharistica*, Fribourg, 1968, p. 104.

¹¹³⁵ “Stăpâne, Dumnezeule al părinților noștri și Doamne al milelor, viața tuturor, *nădejdea celor fără de nădejde, ajutorul celor neajutorați...*” [Δέσποτα θεὲ τῶν πατέρων ἡμῶν καὶ κύριε ἐλέους ἡ ζωὴ τῶν ἀπάντων ἡ ἐλπίς τῶν μὴ ἐχόντων ἐλπίδα ἡ βοήθεια τῶν μὴ ἐχόντων βοηθόν]. Doresse și Lanne, *Un témoign...*, p. 31.

¹¹³⁶ Engberding, *Das anaphorische Fürbittgebet der Basiliusliturgie II*, p. 34

Remarcabilă este propoziția din **Byz VI**, 277-278 cu care începe această secțiune: “cămărilor lor le umple de tot binele” [τὰ ταμειῖα αὐτῶν ἐμπλησον παντὸς ἀγαθοῦ], căci ea nu este menționată în nici una din celelalte versiuni ale anaforalei Sfântului Vasile cel Mare, nici chiar în anaforaua greacă a Sfântului Iacob, nici în cea a sfântului Marcu, nici în Constituțiile apostolice. Ea poate fi văzută ca o preluare și reformulare a unor pasaje scripturistice precum cele din Prov 3, 10: “ca să se umple cămara ta” [ἐνὰ πιμπλᾷται τὰ ταμειῖά σου] sau din Ps 143, 13: “cămărilor lor sunt pline” [τὰ ταμειῖα αὐτῶν πλήρη]. Procedul acesta de îmbogățire a textului euharistic cu expresii de inspirație biblică s-a demonstrat a fi unul mult folosit de Sfântului Vasile cel Mare, însă, în cazul de față, chiar dacă nu pot fi găsite corespondențe directe cu scrierile acestuia, unicitatea acestei propoziții din **Byz VI**, nu poate fi explicată decât printr-o cizelare și reformulare a acestui text euharistic făcută probabil chiar de marele sfânt ierarh.

δ Cererea pentru “cei care călătoresc” (VI, 375-377)

Această cerere ce este prezentă atât în anaforaua Sfântului Iacob, cât și în cea a Sfântului Ioan Gură de Aur și cea a Constituțiilor apostolice¹¹³⁷ a găsit o formulare unică în **Byz**: “cu cei ce călătoresc pe ape, pe uscat și prin aer, împreună călătorește;” [τοῖς πλέουσιν σύμπλευσον, τοῖς ὁδοιποροῦσι συνόδευσον]. Engberding a opinat că în acest pasaj ar fi vorba despre o voită reformulare a unei expresii cultice arhicunoscute.¹¹³⁸ Importanța acestei cereri stă în faptul că ea apare menționată alături de alte cereri ale rugăciunii dipticelor într-una din scrisorile Sfântului Vasile cel Mare:

“Adu-ți aminte de toate învățăturile bisericești, credincios fiind prin harul lui Dumnezeu, căci noi ne rugăm pentru frații aflați în călătorie și pentru cei ce sunt înrolați în armată și pentru cei ce mărturisesc pentru numele Domnului și pentru cei ce aduc roade duhovnicești facem rugăciuni în sfânta biserică.”¹¹³⁹

¹¹³⁷ A se vedea analiza comparată la: Engberding, *Das anaphorische Fürbittgebet der Basilienliturgie* I, p. 46.

¹¹³⁸ *Ibidem*.

¹¹³⁹ Scrisoarea 155, Courtonne II, p. 80: Μέννησαι γὰρ πάντως τῶν κηρυγμάτων τῶν ἐκκλησιαστικῶν πιστὸς ὢν τῇ τοῦ Θεοῦ χάριτι, ὅτι καὶ ὑπὲρ τῶν ἐν ἀποδημίαις ἀδελφῶν δεόμεθα, καὶ ὑπὲρ τῶν ἐν στρατείαις ἐξεταζομένων καὶ ὑπὲρ παρρησιαζομένων διὰ τὸ ὄνομα Κυρίου καὶ ὑπὲρ τῶν τοῦς πνευματικῶς καρποὺς ἐπιδεικνυμένων ἐν τῇ ἁγίᾳ Ἐκκλησίᾳ τὰς εὐχὰς ποιούμεθα.

Mărturia aceasta a Sfântului Vasile cel Mare este deosebit de importantă, arătând că la sfârșitul secolului patru, mai precis anul 373 de când este datată această scrisoare, în bisericile din Cezareea erau rostite unele din cererile pe care le va aminti și textul bizantin al anaforalei ce în codicele Barberini poartă numele marelui sfânt ierarh.

ι “ne izbăvește de foamete, ciumă, cutremur, potop, foc, sabie” (VI, 179-206)

Secțiunea ι (VI, 179-206) apare doar în **Byz** și **Syr** având caracteristicile unui fragment de material euhologic unitar și independent adăugat cererii H din textul bizantin și cererii I din textul siriatic, căruia secțiunea H îi lipsește.

4. Secțiunile care apar doar într-unul din cele cinci texte euharistice

Analiza comparativă a celor cinci anaforale a permis identificarea unor secțiuni ce apar doar într-unul din aceste formularele euhologice. Apariția unor astfel de pasaje unice se datorează adaptării la tradiția cultică locală în care fiecare text euharistic a fost folosit, ceea ce a dus la inserții de noi material euhologic, la prelucrări independente și stilizări a textului, la modificări și rearanjări a întregii structuri a anaforalei euharistice.

Textul sahidic conține un singur pasaj ce nu poate fi găsit în nici una din celelalte formulare euhologice și anume cel din VI, 42-45 în care este menționat Colluthus, horepiscopul. Puține elemente ale tradiției cultice egiptene pot fi regăsite în **sah Bas**, ceea ce arată cu limpezime că originea acestei anaforale nu este legată de Egipt. Cu trecerea vremii însă, acest text euharistic a fost adaptat la tradiția cultică în care era folosit, astfel încât în **Äg** apar câteva pasaje tipic egiptene precum cel legat de ridicarea apelor Nilului și de înmulțirea roadelor pământului (VI, 225-263) sau cel în care menționează după ecfonismul Maicii Domnului și numele Sfântului Marcu și cel al Sfântului Vasile cel Mare (VI, 510-516). Prezența unor astfel de elemente în acest text euharistic indică modul firesc de asimilare și de folosire a unei anaforale euharistice într-o tradiție cultică alta decât cea în care ea a apărut.

Nucleul fiecărei cereri din **sah Bas** și **Äg** a fost prelucrat dând naștere arhetipului **Ω**, care a cunoscut mai apoi o evoluție independentă în fiecare din cele trei tradiții cultice în care a fost folosit. Astfel, textul răspândit și utilizat în zona de limbă siriatică a păstrat cel mai bine structura originală din **sah Bas**, în care au fost inserate însă o serie de

fragmente tipice tradiției cultice siriene (ζ' VI, 193-207; ι' VI, 345-348; λ' VI, 385-387; ξ' VI, 445-459; π' VI, 562-574; ρ' VI, 576-598; σ' VI, 662-671; τ' VI, 672-690).

Din toate aceste secțiuni, doar ζ' și ξ' apar și în anafora siriacă a Sfântului Iacob, ζ' fiind o concluzie la cererea din de izbăvire de calamitățile naturale, de toți vrăjmașii văzuți și nevăzuți și de toată reaua întâmplare, iar ξ' o continuare a cererilor pentru împărat.¹¹⁴⁰

Cererea λ' din **Syr** VI, 385-387 pentru cei care sunt în închisori este echivalentul lui θ' din **Byz**, dar este însă formulată mult mai concis și mai expresiv. Același lucru s-a petrecut și în cazul cererii τ' din **Syr** VI, 672-690 care este o amplificare a pasajului o' din **Byz** VI, 517-520.

Textul siriacă a fost de asemenea adăugit în secțiunea M, cea dedicată rugăciunii sfinților cu două pasaje vaste, în care în π' VI, 562-574 sunt amintiți episcopii ortodocși, adormiți întru credință de la Apostolii Petru și Iacob, iar în ρ' VI, 576-598 sunt pomeniți mucenicii care au prin cererile și rugăciunile lor adună mădularele depărtate ale Bisericii într-o mărturisire a credinței apostolice.

În ceea ce privește textul armean, acesta conține doar două pasaje (α' VI, 113-125 și β' VI, 127-134) care nu au nici un corespondent în celelalte anaforale euharistice comparate, fiind preluate din tradiția cultică armeană.

Anafora bizantină se distinge și ea prin cinci secțiuni pe care doar ea le conține ce pot fi văzute ca indicii ale unei constante cizelări și îmbogățiri a acestui text euharistic (γ' VI, 148-157; θ' VI, 291-299; υ' VI, 301-306; ν' VI, 432-444; ο' VI, 517-520). Influențele tradiției cultice bizantine în acest text euharistic sunt vizibile în cererea pentru toată cârmuirea și dregătoria și pentru frații cei din palat (ν' VI, 432-444), care alături de cererea pentru "cei ce ne iubesc și cei ce ne urăsc" (υ' VI, 301-306) nu apare decât în **Byz**. Celelalte secțiuni au anumite similitudini și corespondențe cu cereri din alte texte euharistice, sensul împrumuturilor neputând a fi precizat:

¹¹⁴⁰ John R.K. Fenwick, *The Anaphoras of St. Basil and St. James...*, p. 231.

a. cererea din secțiunea γ' , VI, 148-157, cea pentru cei care nu au fost pomeniți este echivalentă cu ι' din **Syr** VI, 345-348, putând fi întâlnită în ambele versiuni atât greacă cât și siriacă ale anaforalei Sfântului Iacob

b. secțiunea ϑ' , VI, 291-299 după cum a fost amintit mai sus, are corespondent pe λ' din **Syr** VI, 385-387, care apare de asemenea în ambele versiuni ale anaforalei Sfântului Iacob

c. pomenirea sfântului zilei din $\omicron'$ are corespondent în secțiunea τ' din **Syr**.

7.3 ANALIZA SUCCESIUNII CERERILOR ÎN RUGĂCIUNEA DIPTICELOR

Schematic, astfel poate fi redată succesiunea cererilor în cele cinci anaforale euharistice:

sah Bas	Äg	Syr
A. Biserica sobornicească	A. Biserica sobornicească	A. Sfintele Biserici
B. Toți episcopii	-----	B. Biserica și slujitorii
C. Episcopul nostru	C. Episcopul nostru	C. Episcopul nostru
D. Preoți și diaconi	D. Preoți și diaconi	D. Preoți și diaconi
E. Alți slujitori	E. Alți slujitori	-----
F. Cei în feciorie	F. Cei în feciorie	F. Cei în feciorie
		a. Preotul pentru sine
G. Tot poporul	G. Tot poporul	G. Tot poporul
H. Locul acesta	H. Locul acesta	-----
I. Timpul și roadele	I. Timpul și roadele	I. Timpul și roadele
		ι+ζ' izbăvire din nevoi
		b. poporul de față
J. Cei care aduc daruri	J. Cei care aduc daruri	J. Cei care aduc daruri
		ε Cei ce ne-au poruncit
		ζ Cei ce aduc roade
		c. răsplata lor
		d. văduve, orfani, robi
		δ. Cei ce călătoresc
		η. asceți
		λ' cei în exil și închisori
		j. cei risipiți
		e+ξ' rege; îl apără pe el
K. Sfinții bineplăcuți	K. Sfinții bineplăcuți	K. Sfinții bineplăcuți
L. Maica Domnului	L. Maica Domnului	L. Maica Domnului

	Sfântul Ioan Botezătorul	Sfântul Ioan Botezătorul
	Sfântul Arhid. Ștefan	Sfântul Arhid. Ștefan
	Sfântul Marcu	
	Sfântul Vasile cel Mare	
	Sfântul zilei	
	Toți sfinții	Toți sfinții
M. Mijlocirile sfinților	M. Mijlocirile sfinților	M. Mijlocirile sfinților
		π 'episcopi adormiți
		ρ 'mucenici mărturisitori
N. Clerul adormit	N. Clerul adormit	N. Clerul adormit
O. Laicii adormiți	O. Laicii adormiți	O. Laicii adormiți
P. Odihna veșnică	P. Odihna veșnică	P. Odihna veșnică
		σ 'iartă păcatele lor
		τ 'sfinții zilei
		h. dezbinarea Bisericii
Q. Cereri finale	Q. Cereri finale	Q. Cereri finale

Dacă în tabela VI analiza comparativă a conținutului diverselor cereri ale rugăciunii diptichelor a impus rearanjarea în cazul **Arm** și **Byz** a întregului material euhologic, în tabelul de mai sus este prezentată succesiunea reală a acestor cereri doar în trei dintre cele cinci texte euharistice și anume în **sah Bas**, **Äg** și **Syr**, care au o structură identică. Într-un tabel următor va fi prezentată succesiunea cererilor și în **Arm** și **Byz** comparativ cu cea din **Syr**, încercându-se a se scoate în evidență modul în care pe structura textului egiptean au fost introduse noi elemente care au dat naștere arhetipului **Ω** și cum acest nou text euharistic a cunoscut o evoluție diferită în cele trei tradiții liturgice distincte în care a fost folosit.

Data fiind vechimea *textului sahidic*, succesiunea cererilor în acest formular euhologic poate fi văzută ca fiind cea originală și foarte apropiată de cea a textului din

Cezareea Capadociei pe care Sfântului Vasile cel Mare l-a prelucrat, dând naștere arhetipului **Ω**. Aceeași structură se regăsește și în **Ăg** care însă nu conține cererea **B**, cea pentru toți episcopii, dar care a inserat în secțiunea **I** un lung fragment preluat din anafora Sfântului Marcu, și care extinde pomenirea sfinților menționând alături de Maica Domnului și Sfântul Ioan Botezătorul, și pe Sfântul Arhidiacon Ștefan, pe Sfântul Apostol Marcu, pe Sfântul Vasile cel Mare și pe sfântul zilei. Toate aceste inserții se datorează unor influențe fie ale tradiției cultice bizantine, fie ale celei egiptene asupra acestui text euharistic.

Sucesiunea cererilor din **sah Bas** și **Ăg** ține cont de cele două elemente centrale ale rugăciunii dipticele și anume de pomenirea numelor celor vii și a celor adormiți, care au polarizat și grupat în jurul lor toate cererile acestui fragment de anafora ce urmează după epicleza euharistică.

Modelul după care se succed cererile în **sah Bas** este conținut în germen în Didahia 10, 5 a cărei parți epicletice debutează prin pomenirea întregii Biserici, pentru care se cere izbăvirea ei de tot răul, desăvârșirea ei în dragoste și adunarea ei în Împărăția cerurilor.¹¹⁴¹ Ideea această mare a adunării tuturor membrilor Bisericii în comuniunea euharistică constituie nucleul tuturor anaforalelor euharistice de mai târziu.¹¹⁴²

Ca și în Didahia, prima cerere din **sah Bas**, **Ăg** și **Syr** amintește de “Sfânta Biserică sobornicească și apostolească”, de cea care adună în sine toate cele văzute și nevăzute, toate cele prezente și toate cele viitoare, pentru ca apoi această cerere generală să fie particularizată prin pomenirea Biserica luptătoare, a celei în drum spre desăvârșire, și a cărei împlinire eshatologică este pregustată încă de pe acum prin unirea ei în Sfânta Liturghie cu cea triumfătoare.

¹¹⁴¹ Anton Hänggi, Irmgard Pahl (eds), *Prex Eucharistica*, Fribourg 1968, p. 67: “Adu-ți aminte, Doamne, de Biserica Ta, ca să o izbăvești pe ea de tot răul și ca să o desăvârșești pe ea în dragostea Ta și adună-o din cele patru vânturi, pe ea, cea care a fost sfințită pentru Împărăția, pe care ai gătit-o ei; Căci a ta este puterea și slava în veci. Amin” [Μνήσθητι, κύριε, τῆς ἐκκλησίας σου, τοῦ ῥύσασθαι αὐτὴν ἀπὸ παντὸς πονηροῦ καὶ τελειῶσαι αὐτὴν ἐν τῇ ἀγαπῇ σου, καὶ σὺναξον αὐτὴν ἀπὸ τῶν τεσσάρων ἀνέμων, τὴν ἁγιασθεῖσαν, εἰς τὴν σὴν βασιλείαν, ἣν ἡτοίμασας αὐτῇ· ὅτι σοῦ ἐστὶν ἡ δόξα καὶ ἡ δύναμις εἰς τοὺς αἰῶνας. Ἀμήν]

¹¹⁴² A. Gerhards, *Die Großen Fürbitten am Karfreitag und die Interzessionen des Eucharistischen Hochgebets als Spiegel des Selbstverständnisses der Kirche*, în: N. Klimek (ed.), *Universalität und Toleranz. Der Anspruch des christlichen Glaubens. Festschrift für Georg Bernhard Langemeyer*, Essen, 1989, p. 121.

Aceasta este logica interioară după care cererile se succed în textul sahidic. Mai întâi sunt amintiți toți episcopii, apoi episcopul locului, apoi preoții, diaconii și alți slujitori, apoi cei care trăiesc în feciorie și apoi tot poporul cel credincios. Cererile devin apoi și mai mult particularizate, amintind de “locul acesta și de cei ce cu credință locuiesc în el”, de “buna întocmire a văzduhului și pentru roadele pământului” și de “cei ce aduc daruri” în sfintele biserici. Ultimile cereri sunt dedicate Bisericii triumfătoare, aici fiind pomeniți sfinții care din veac au bineplăcut lui Dumnezeu, precum și cei adormiți în dreapta credință. Finalul rugăciunii dipticelor exprimă concludiv nădejdea ca Biserica luptătoare să se alăture celei triumfătoare prin păzirea dreptei credințe.

Textul siriatic a păstrat cu mare fidelitate această structura dipticelor din **sah Bas**, căci cu excepția secțiunilor E și H, el cuprinde toate cererile din textul sahidic în exact aceeași ordine, chiar dacă ele sunt adesea reformulate și impregnate de specificul tradiției cultice siriene. În această schemă generală a cererilor sunt însă inserate în **Syr** o serie de fragmente noi de material euhologic care indică modul în care textul egiptean a fost adăugit pentru a da naștere arhetipului **Ω**. Logica după care a avut loc această îmbogățire respectă întru totul ideea de bază a succesiunii cererilor din **sah Bas**. Astfel, revizorul a considerat că după rugăciunea pentru Biserică și pentru slujitorii ei, poate fi introdusă o cerere a preotului pentru sine (secțiunea **a**) mai înainte de a menționa pe tot poporul binecredincios (secțiunea **G**). La cererea pentru roadele pământului (secțiunea **I**) el a adăugat un întreg fragment în care se cere izbăvirea de calamități naturale, de războaie și de alte rele întâmplări (secțiunile $\iota + \zeta'$), iar la ultima cerere pentru cei vii din structura textului sahidic el a atașat o serie de alte pasaje (secțiunile **e**, **ε**, **ζ**, **c**, **d**, **δ**, **η**, **λ'** **j**, **e**, **ξ'**) încercând să extindă categoriile de credincioși pentru care se cere ajutor în Sfânta Liturghie. După cum a indicat analiza fiecărei secțiuni în parte, marea majoritate a acestor adaosuri făcute textului egiptean provin din surse exterioare acestei anaforale; unele din ele sunt preluări de fragmente din alte texte euharistice, altele sunt expresii uzuale ce fac parte din tradiția orală a Bisericii primare, altele sunt transpuneri din scrierile unor sfinți părinți, cum este cazul pasajului din Epistola I către Corinteni a Sfântului Clement Romanul (secțiunile **j**, **d**, γ). În acest context, este limpede faptul că revizorul textului

egiptean nu a făcut nimic altceva decât să “aducă la zi” o anafora străveche, inserându-i noi pasaje aflate în acel moment în uz în tradiția vie a Bisericii.

Dacă Sfântul Vasile cel Mare a fost acest revizor nu poate fi afirmat cu certitudine ca în cazul rugăciunii hristologice, căci există foarte puține corespondențe verbale cu operele sale în această parte a textului euharistic. Argumente interne pentru paternitatea vasiliană ar putea fi invocat din întregul fond ideatic al rugăciunii dipticelor, căci comuniunea sfinților, încetarea dezbinării Bisericii, grija pastorală pentru toate categoriile de credincioși, toate acestea sunt atât de prezente în ale gândirea, scrierile și activitatea marelui Sfânt Părinte. Nu trebuie uitat însă faptul că toți marii ierarhi s-au inspirat în activitatea lor pastorală și în scrierile lor din viața liturgică a Bisericii din tradiția vie a ei, pe care au actualizat-o și mereu au obiectivat-o. Asupra paternității acestui fragment de anafora nu s-a spus încă ultimul cuvânt.

Textul siriatic este deosebit de important, căci el conține formularul euhologic cel mai aproape de originalul arhetipului **Ω**, fapt demonstrat nu doar prin identitatea de structură cu **sah Bas**, dar mai ales prin logica și compacta inserare în această structură a noilor fragmente de material euhologic. Textului armean și cel bizantin prezintă faze ulterioare de evoluție a arhetipului **Ω**, iar tabelul următor indică modul diferit în care s-au grefat noile adaosurile pe structura modificată a textului sahidic:

Syr	Arm	Byz
	K. Sfinții bineplăcuți	K. Sfinții bineplăcuți
	L. Maica Domnului	L. Maica Domnului
	Sf. Ioan Botezătorul	Sf. Ioan Botezătorul
	Sfântul Arhid. Ștefan	
		Sfântul zilei
	Toți sfinții	Toți sfinții
	M. Mijlocirile sfinților	M. Mijlocirile sfinților
	N. Clerul adormit	N. Clerul adormit
	O. Laicii adormiți	-----

A. Sfintele Biserici
B. Biserica și slujitorii
C. Episcopul nostru
D. Preoți și diaconi
E. -----
F. Cei în feciorie
a. Preotul pentru sine
G. Tot poporul
H. -----
I. Timpul și roadele
ι+ζ' izbăvire din nevoi
b. poporul de față
J. Cei care aduc daruri
ε Cei ce ne-au poruncit
ζ Cei ce aduc roade
c. răsplata lor
d. văduve, orfani, robi
δ. Cei ce călătoresc
η. asceți
λ' cei în exil și închisori
j. cei risipiți
e+ξ' rege; îl apără pe el
K. Sfinții bineplăcuți
L. Maica Domnului
Sfântul Ioan Botezătorul

P. Odihna veșnică
A. Biserica apostolică
B. Toți episcopii
C. Patriarhul nostru
J. Cei care aduc daruri
c. răsplata lor
a. Preotul pentru sine
α' sufletul celui adormit
e. regi și împărați
β' Biserica izbăvită
b. poporul de față
I. Timpul și roadele
G. Tot poporul
β familiile, copiii
j. cei risipiți
γ cei robiți de duhuri
d. văduve, orfani, robi
α ajutor neajutoraților
h. dezbinarea Bisericii
Q. Cereri finale

P. Odihna veșnică
A. Biserica apostolică
J. Cei care aduc daruri
ζ Cei ce aduc roade
c. răsplata lor
η. asceți
F. Cei în feciorie
e+ν' rege; slujitori
b. poporul de față
β. familiile, copiii
j. cei risipiți
γ. cei robiți de duhuri
δ. Cei ce călătoresc
d. văduve, orfani, robi
θ.' în judecăți, închisori
υ.' cei ce urăsc/iubesc
ε. Cei ce ne-au poruncit
G. Tot poporul
γ.' nu am pomenit
α ajutor neajutoraților
H. Locul acesta
ι. izbăvire din nevoi
C. Episcopul nostru
B. Toți episcopii
a. Preotul pentru sine
D. Preoți și diaconi

Sfântul Arhid. Ștefan
 Toți sfinții
M. Mijlocirile sfinților
 π 'episcopi adormiți
 ρ 'mucenici mărturisitori
N. Clerul adormit
O. Laicii adormiți
P. Odihna veșnică
 σ 'iartă păcatele lor
 τ 'sfinții zilei
h. dezbinarea Bisericii
Q. Cereri finale

E. Alți slujitori
I. Timpul și roadele
h. dezbinarea Bisericii
Q. Cereri finale

Din această prezentare comparată a succesiunii cererilor din cele trei anafocale euharistice poate fi ușor constatat faptul că atât *textul armean*, cât și cel *bizantin*, au o structură diferită față de cel siriatic, căci pomenirea sfinților și a celor adormiți a fost mutată la începutul dipticelor, iar blocurilor de material euhologic specifice arhetipului Ω au fost diferit plasate în această nouă succesiune a cererilor.

Factorul care a dus la modificarea structurii textului arhetipului Ω nu a fost unul de circumstanță, cum Engberding¹¹⁴³ și Fenwick¹¹⁴⁴ au încercat să sugereze, în sensul în care expresia identică: “cu toți sfinții care din veac au bineplăcut Ție”, atât din cadrul epiclezei, cât și din secțiunea K, a favorizat deplasarea întregului bloc de material KLMNOP la începutul dipticelor. Această mutare a pomenirii sfinților și a celor adormiți la începutul rugăciunii dipticelor a fost făcută dintr-o vădită intenție de stilizare a textului euharistic, astfel încât cererile din cadrul epiclezei de unire într-un Duh și de comuniune să aibă o continuare logică cu cele cu care debutează rugăciunea dipticelor. Modificarea a survenit în mod cert în contextul tradiției cultice bizantine, căci dincolo de această

¹¹⁴³ H. Engberding, *Das anaphorische Fürbittgebet der Chrysostomusliturgie I*, OC 45 (1961), p. 29

¹¹⁴⁴ John R.K. Fenwick, *The Anaphoras of St. Basil and St. James...*, p. 234-235.

stilizare poate fi observată și intenția de a sublinia teologic importanța caracterului unificator al Sfintei Liturghii, în care Biserica din cer și cea de pe pământ sunt unite în prezentul celebrării euharistice.

Textul armean a fost constant “adaptat” la cel bizantin, fiindcă și geografic Armenia a fost întotdeauna în zona de influență a Bizanțului. În tradiția armeană textul original al arhetipului **Ω** a fost supus unei duble influențe: pe de o parte influențele locale au determinat excizia unor importante secțiuni (**D**, **E**, **F**), precum și introducerea altora noi (**α** și **β**), iar pe de altă parte, influența bizantină a determinat modificarea succesiunii cererilor, plasând blocul de material **KLfθg** la începutul dipticelor. Structura textului armean nu corespunde însă întru totul cu cea a celui bizantin, căci după cererea **A** urmează **B** și **C**, exact ca în textul sahidic, ceea ce denotă faptul că textul armean oglindește o primă fază de reorganizare a cererilor dipticelor arhetipului **Ω**. Această ajustare s-a petrecut cu mare probabilitate mai întâi în **Byz** și a fost preluată de **Arm**, pentru ca mai apoi **Byz** să cunoască o nouă prelucrare care i-a dat și forma și structura textului conținut în codicele Barberini.

Prin urmare, *textul bizantin* este rezultatul a cel puțin două procese de ajustare a textului original al arhetipului **Ω**. Succesiunea inițială a cererilor așa cum se păstrează în **sah Bas**, **Äg** și **Syr** a fost complet modificată, secțiunile **KLfgMNP** fiind mutate la începutul rugăciunii dipticelor, iar secțiunile **CBaDE** la sfârșitul ei. Noul material euhologic specific arhetipului **Ω** a fost mult stilizat și prelucrat, ceea ce a permis gruparea lui în fragmente compacte precum **JŽc** sau **βbjγδdθú**.

Cererea pentru întreaga Biserică (**A**) a fost menținută în poziția ei inițială ca una ce exprimă sintetic faptul că în rugăciunea credincioșilor pentru “Biserica sobornicească” sunt cuprinse toate celelalte cereri, căci în pleroma eclesială toate le înglobează pe cele văzute și pe cele nevăzute, pe cele trecătoare și pe cele veșnice, pe cele de aici și pe cele viitoare.

Cei care au adus darurile pentru Sfânta Euharistie (**J**) și cei care pe cei care aduc roade și fac bine întru sfintele Tale biserici (**Ž**) sunt primele categorii de creștini pentru care se cere ajutor și răsplată veșnică de la Dumnezeu (**c**). Sunt apoi menționați asceții (**η**) și cei care trăiesc în feciorie (**F**), iar apoi urmează o lungă rugăciune (**e**) pentru împărat și pentru toate dregătoriile (**v**). Cererile pentru cei vii se încheie cu două pasaje dedicate

poporului celui credincios: primul dintre ele, $\beta\beta\gamma\delta\delta\theta' \upsilon'$ este consacrat unei anumite comunități de credincioși cu toate nevoile și cererile ei, iar cel de al doilea $\Gamma\gamma' \alpha$ cuprinde cererea pentru tot poporul ce apare și în **sah Bas**, la care este adăugat un pasaj în care se cere ajutor și pentru cei care nu au fost pomeniți (γ') și altul în care se solicită împlinirea cererilor formulate anterior (α).

Partea a doua a rugăciunii dipticelor, cea dedicată pomenirii celor vii, începe prin ecfonisul “Întâi pomenește, Doamne...” (C), pentru ca mai apoi să fie amintiți toți episcopii (B) și toți preoții și diaconii (DE). Între aceste secțiuni se intercalează și rugăciunea preotului pentru sine (a), o secțiune prezentă de altfel în toate cele trei texte ale arhetipului Ω .

Cererea pentru timp și roadele pământului (I) precum și cea pentru pacea și unitatea Bisericii (h) și cea pentru primirea credincioșilor în Împărăția cerurilor (Q) încheie ampla rugăciune a dipticelor din textul bizantin.

Toată aranjarea diferită a cererilor în **Byz** față de **Arm** și **Syr** este consecința unui îndelung proces de prelucrare a textului original al arhetipului Ω , ce s-a petrecut în etape în tradiția cultică bizantină.

7.4 CONCLUZII

1. Analiza comparată a rugăciunii dipticelor din cele cinci texte euharistice confirmă punctele de vedere afirmate anterior asupra originii și evoluției anaforalei atribuite Sfântului Vasile cel Mare. În pofida faptului că această secțiune a textului euharistic a fost cel mai mult supusă modificărilor în decursul timpului, studiul ei a putut demonstra faptul că sensul evoluției a fost de la simplu la complex, de la exprimarea concisă kerigmatică, la cea amplă și teologic elaborată.

2. Și în cazul dipticelor, **sah Bas** și **Äg** sunt formularele cele mai vechi ale anaforalei Sfântului Vasile, conținând elemente ale textului original din Cezareea Capadociei. Analiza lor comparată, propusă în disertația de față, a indicat cu limpezime faptul că ele sunt aproape identice, justificând concluzia că cele două manuscrise, cel descoperit de Doresse și Lanne și manuscrisul Paris gr. 324 nu sunt decât două versiuni, una mai veche de limbă coptă și alta mai târzie de limbă greacă ale aceluiași text

euharistic. Diferențele minore între cele două manuscrise evidențiază modificările care au avut loc în această anafora între secolele VII și XVI, în sensul adaptării ei la tradiția liturgică egipteană.

3. Ca și în cazul altor secțiuni ale anaforalei Sfântului Vasile cel Mare, textul egiptean a fost prelucrat și adăugit dând naștere arhetipului **Ω**. Fragmentele noi de material euhologic adăugate sunt fie împrumuturi din alte texte euharistice, fie pasaje din scrierile unor Sfinți Părinți, precum Sfântul Clement Romanul, fie formule euhologice ce fac parte din tradiția orală a Bisericii (*Liturgisches Formelgut*) și care sunt comune tuturor tradițiilor liturgice. Această revizuire și adăugire a textului egiptean a fost făcută de o personalitate bisericească marcantă, probabil chiar de Sfântul Vasile cel Mare, însă argumente convingătoare în favoarea paternității vasiliene nu au putut fi găsite, în pofida corespondențele tematice cu scrierile sale.

4. Textul arhetipului **Ω** a cunoscut o evoluție diferită în fiecare din tradițiile liturgice în care a fost folosit. În Siria el a păstrat cel mai bine structura originală pe care s-au grefat elemente tipice ale tradiției locale. Textul nu a fost supus unor retușări și restructurări majore și nici nu a fost influențat sau ajustat la **Arm** sau **Byz** datorită izolării politice a Siriei de restul lumii ortodoxe după marile erezii ale secolelor IV-V.

În Armenia, cu mare probabilitate el a fost adoptat în aceeași formă ca și în **Syr**, pentru ca mai apoi să fie influențat atât de elemente locale cât și de **Byz**, aflat însă într-o fază de început de restructurare a materialului euhologic.

În Bizanț acest text a cunoscut mai multe modificări și retușări în decursul timpului, pentru ca în forma lui finală el să exprime cu maximum de concizie și expresivitate cererea dintotdeauna a Bisericii pentru toți membrii ei.

5. Rezultatele analizei comparate a rugăciunii dipticelor nu modifică cu nimic ipoteza asupra evoluției anaforalei euharistice a Sfântului Vasile cel Mare demonstrată de Engberding, iar încercarea lui Fenwick de a stabili o altă ordine a evoluției întregului text euharistic pornind de la analiza succesiunii cererilor în rugăciunea dipticelor este neîntemeiată.¹¹⁴⁵

¹¹⁴⁵ John R.K. Fenwick, *The Anaphoras of St. Basil and St. James...*, p. 236-239.

CONCLUZII FINALE

În analiza textului celor patru versiuni a anaforalei Sfântului Vasile cel Mare propusă în disertația de față s-a urmărit într-o abordare interdisciplinară soluționarea cu ajutorul metodei de cercetare a liturgicii comparate și a patristicii moderne a problemelor esențiale legate de originea, evoluția și paternitatea acestui formular euharistic.

Formulate pe scurt, principalele rezultate ale acestei cercetări sunt următoarele:

1. Anaforaua Sfântului Vasile cel Mare este unul din cele mai importante și larg răspândite texte euharistice ale Răsăritului Ortodox. Încă din perioada imediat următoare morții marelui sfânt părinte ea a circulat nu doar în limba greacă, siriacă și armeană, ci ea a fost folosită și în Egipt încă din secolul al VII-lea, după cum indică manuscrisul de la Louvain descoperite de Doresse și Lanne. Până la începutul celui de al doilea mileniu ea a fost principalul text euharistic folosit la Constantinopol și în teritoriile aflate sub influența mării metropole. Astăzi ea este celebrată doar de zece ori pe an, devenind anaforaua de schimb a ritului bizantin odată cu stabilirea Liturghiei Sfântului Ioan Gură de Aur ca formularul euharistic central al cultului ortodox.

2. Faptul că nici o anafora a Răsăritului ortodox nu a avut aceeași răspândire și nu a circulat în atâtea versiuni precum textul euharistic pus sub numele marelui ierarh din Cezareea Capadociei, a oferit un prilej unic de investigare și cercetare a originii și evoluției Liturghiei creștine. Întreaga istorie a acestui formular euhologic este emblematică pentru modul în care s-a cristalizat și a evoluat canonul euharistic în decursul timpului.

3. Anaforaua Sfântului Vasile cel Mare aparține tipului vest-sirian, iar originea și evoluția ei se integrează în cadrele generale de dezvoltare a familiei de Liturghii siriene. Începuturile ei se leagă de practica apostolică a epocii primare în care erau repetate actele săvârșite la Cina de taină, când Mântuitorul a instituit nu doar un simplu ritual, adică ceva rostit, ci mai curând o acțiune, ceva săvârșit, sau mai bine spus, o continuare a unei

“acțiuni” tradiționale iudaice, dar într-o înțelegere cu totul nouă. Aceste acte au constituit nucleul celebrării euharistice în fiecare din comunitățile întemeiate de Sfinții Apostoli și ele au fost însă îmbrăcate în mod diferit în cuvinte datorită improvizației existente în cult. Astfel, originea anaforalei euharistice nu poate fi găsită în textul *unuia* din formularele euhologice ale cultului iudaic și nici în existența unui text euharistic apostolic “originar” din care să provină toate Liturghiile cunoscute până în prezent, ci ea trebuie să fie căutată în complexul proces de preluare și reformulare creștină a structurii generale a textului euhologic iudaic (binecuvântare-mulțumire-cerere), care stă la baza binecuvântării după cină (birkat-ha-mazon) și pe care însă Biserica primară nu s-a simțit obligată să o urmeze cu exactitate, ci a adaptat-o și a modificat-o, dându-i un conținut și un sens cu totul nou. Astfel, prima secțiune, cea a binecuvântării a fost reformulată în doxologie și a fuzionat cu cea de a doua secțiune, cea de mulțumire, dând naștere unei noi structuri bipartite: mulțumire-cerere, constituind astfel nucleul originar al textului euharistic creștin, pe care se vor grea, fie prin inserție, fie prin adăugare toate celelalte elemente componente ale anaforalei euharistice de mai târziu.

4. Liturgia creștină este în esența ei inalterabilă și veșnică “un dat”, care a rămas neschimbat în toate secolele, dar ea este și “un devenit”, pentru că modurile ei de exprimare au fost supuse unei continue evoluții. Formele exterioare ale cultului precum și textele euhologice care îmbracă în cuvinte actul liturgic pot cel mai bine prin structura și prin conținutul lor să indice modul în care cultul a evoluat în decursul istoriei. În acest context general trebuie încadrată și analiza făcută textului anaforalei Sfântului Vasile cel Mare care a relevat faptul că sensul evoluției acestui formular euhologic a fost de la simplu la complex, de la exprimarea kerigmatică la cea teologic evoluată, invers decât postulase Ferdinand Probst la sfârșitul secolului al XIX-lea în teoria “diversificării riturilor”.

5. Anafora Sfântului Vasile cel Mare s-a păstrat în patru mari versiuni: cea egipteană (**Ä**), cea armeană (**Arm**), cea siriană (**Syr**) și cea bizantină (**Byz**) ceea ce indică aria vastă de răspândire a acestui text euharistic. Faptul că **Arm**, **Syr** și **Byz** se disting față de **Ä** prin lungimea și amplexarea textului a putut duce la presupunerea că versiunea

egipteană ar fi o prescurtare a celei bizantine, ipoteză ce a fost însă infirmată în 1931 de liturgistul german Hieronymus Engberding care a demonstrat că cea mai veche versiune este cea egipteană, ca una ce conține nucleul unei vechi anaforale pre-vasiliene din Capadocia, pe care s-au grefat și alte numeroase elemente cultice, specifice tradiției egiptene (*Ägyptisches Heimatgut*). Sfântul Vasile cel Mare a fost cel care a îmbogățit conținutul teologic și biblic a acestui străvechi formular euhologic capadocian, dând naștere arhetipului Ω care stă la baza versiunii armene, siriene și bizantine. Astfel, anafora Sfântului Vasile cel Mare poartă numele nu celui ce a compus-o, ci celui ce a prelucrat-o.

6. Întreaga problematică pe care o ridică anafora Sfântului Vasile cel Mare gravitează în jurul textului versiunii egiptene. El s-a păstrat în trei prelucrări: în cea egipteană-etioopiană, în cea egipteană coptă [bohairică] și în cea egipteană greacă și a fost mult timp ignorat, fiind considerat fie ca neavând nici o legătură cu cel al versiunii bizantine, fie ca fiind o prescurtare a acestei versiuni, adică o apariție ulterioară. Analiza comparată a celor patru versiuni a anaforalei Sfântului Vasile cel Mare a relevat faptul că începând de la imnul angelic (de la $\epsilon\pi\iota\nu\chi\iota\omicron\varsigma$...) tot ce apare în **Äg**, în afara unor dezvoltări ulterioare, poate fi găsit atât în **Arm**, **Syr** și **Byz**.

Date fiind asemănările dintre textul versiunii egiptene cel al anaforalei Sfântului Marcu și a Sfântului Iacob, este exclusă posibilitatea ca **Äg** să fie o prescurtare a lui Ω , în sensul unei ajustări și eliminări în decursul timpului a textelor scripturistice și a speculațiilor teologice, tocmai a acelor elemente pe care Sfântul Vasile cel Mare a vrut să le conțină textul euharistic, pentru că este greu de imaginat cum cel care ar fi operat această prescurtare – în contradicție cu sensul general al evoluției anaforalei euharistice – ar fi putut prin excizie să elimine tocmai acele elemente din textul arhetipului Ω pentru a rezulta în **Äg** exact cadrul pasajului privind iconomia mântuirii conținut și în anaforalele euharistice a Sfântului Marcu și cea a Sfântului Iacob.

Textul versiunii egiptene este astfel în mod cert mai vechi decât cel al arhetipului Ω , căci în el s-a păstrat nucleul vechii anaforale pre-vasiliene din Capadocia care a fost

mai apoi prelucrată de Sfântul Vasile cel Mare pentru a da naștere unui nou text euharistic.

Engberding a fost de părere că formularul euhologic din Cezareea Capadociei a pătruns în Egipt într-o formă pe care Sfântul Vasile cel Mare *nu* a prelucrat-o, și acolo, în urma adaptării la tradiția liturgică locală, a dat naștere textului versiunii egiptene, care datorită provenienței sale a fost pus sub numele marelui ierarh.

Liturgistul benedictin nu a exclus însă și posibilitatea ca formularul euharistic capadocian să fi pătruns în tradiția cultică egipteană purtând nu doar numele Sfântului Vasile, dar și semnele unei prelucrări făcute de marele ierarh. Faptul că textul versiunii armene, bizantine și egiptene are înainte de începutul anaforalei euharistice o rugăciune ce aparține în mod cert Sfântului Vasile cel Mare și care conține o serie de elemente comune cu textul anaforalei egiptene **Äg**, l-a determinat pe liturgistul german să postuleze, cel puțin la nivel de ipoteză, posibilitatea ca textul egiptean ce poartă numele Sfântului Vasile să fie o primă și sumară prelucrare a anaforalei din Cezareea, iar textul arhetipului **Ω** să reprezinte în acest caz o elaborare mai amplă a aceluiași formular originar din Capadocia făcută mai târziu de marele părinte capadocian prin îmbogățirea lui cu elemente teologice și biblice, dând astfel naștere unui formular euhologic nou care s-a și impus în cele din urmă în tot Răsăritului ortodox.

Analiza propusă în disertația de față a încercat argumentarea acestei ipoteze prin raportarea textului grec și a celui sahidic al versiunii egiptene la scrierile Sfântului Vasile cel Mare, dar și la textul rugăciunii ce premerge debutului anaforalei euharistice din **Äg** și **Byz** și care este atribuit marelui ierarh.

7. Publicarea în 1960 în colecția “Bibliothèque du Muséon” a manuscrisului descoperit de J. Doresse în două din anticariatele orașului Cairo, care a fost datat ca fiind din secolul al VII-lea și care conține un fragment din textul sahidic al anaforalei Sfântului Vasile cel Mare care corespunde aproape întru totul cu cel al **Äg**, a confirmat vechimea versiunii egiptene comparativ cu arhetipul **Ω**.

Chiar dacă textul acestei străvechi anaforale euharistice copte nu este complet, el cuprinzând sfârșitul rugăciunii post Sanctus, cuvintele de instituire, anamneza, epicleza,

dipticele, doxologia finală, rugăciunea înainte de Tatăl Nostru, precum și începutul Rugăciunii Domnești, el este de o importanță majoră pentru elucidarea istoriei anaforalei Sfântului Vasile cel Mare, căci nu conține nici una din elaborările dogmatice ale textului bizantin și nici unul din elementele formularului egiptean grec editat de Renaudot, care inițial fuseseră calificate ca fiind trăsături caracteristice ale tradiției liturgice egiptene. Astfel, textul manuscrisului de la Louvain nu are cererea specifică din epicleză ca darurile să fie transformate în Trupul și Sângele Mântuitorului și nici nu amintește la diptice nici un sfânt, decât pe Maica Domnului. De asemenea, nu cuprinde și alte elemente specifice ale tradiției egiptene, cum ar fi cererea în cadrul dipticelor pentru ridicarea apelor Nilului. În general, el denotă o remarcabilă detașare față de orice încercare de aglomerare de epitete în scopul obținerii unor efecte teologice și retorice. Simplitatea lui îi conferă o valoare deosebită, căci în comparație cu alte texte el nu prezintă straturi de evoluție care să trebuiască să fie mai întâi identificate și îndepărtate pentru a se putea efectua o analiză comparativă a lui.

O comparare a acestui text sahidic cu cel egiptean de limbă greacă editat de Renaudot a putut pune în evidență evoluția a anaforalei Sfântului Vasile cel Mare între secolele VII și XIV în tradiția liturgică a Egiptului.

8. Textul versiunii armenie se bucură și el de o mare vechime, căci el conține la nivelul Rugăciunii teologice și hristologice o serie de elemente ale textului original ce pot fi regăsite și în **Ăg** fapt care se datorează unui proces petrecut la sfârșitul secolului V în tradiția liturgică armeană, când au fost asimilate o serie de anaforele provenind din lumea bizantină, mai exact din Capadocia. **Arm** a cunoscut o puternică influență a tradiției cultice locale, dar și o permanentă ajustare la textul versiunii bizantine. Textul versiunii armenie este nu doar prin vechimea lui, dar și prin atenta conservare a unor elemente arhaice tradiționale ale cultului armean, o componentă esențială în elucidarea istoriei anaforalei Sfântului Vasile cel Mare.

Semnificativ este faptul că Liturgia Sfântului Vasile cel Mare a fost cunoscută în Armenia la sfârșitul secolului al IV-lea, după cum indică un fragment dintr-o cunoscută lucrare istorică a lui Faust din Bizanț intitulată *Buzandaran Patmut'iwnek*, care redă un

pasaj vast din anafora Sfântului Vasile cel Mare ce corespunde textului versiunii armene (**Arm**), iar folosirea lui într-o lucrare istorică care plasează evenimentele descrise la scurt timp după moartea patriarhului Nerses († iulie 373) reprezintă termenul *ante quem* formularul euhologic prelucrat de Sfântul Vasile cel Mare (**Ω**) a fost redactat.

9. Textul versiunii siriene este cunoscut doar din traducerea latină a unui manuscris care nu s-a păstrat până în prezent, făcută în 1596 de către Andreas Masius și din colecția de texte liturgice intitulată *Missale Syriacum* a patriarhului Ignatios Ephrem II Rahmani. El este apropiat de cel bizantin de care însă se distanțează mult în anumite pasaje datorită influențelor tradiției cultice locale. Importanța textului siriac rezidă în faptul că el conservă anumite elemente originare ale arhetipului **Ω** care au dispărut din **Arm** și **Byz**, dar care s-au păstrat în **Syr** datorită izolării politice și bisericești a Siriei de restul Ortodoxiei.

10. Textul versiunii bizantine (**Byz**) are cele mai multe variante, el fiind păstrat în limba greacă, slavonă, siriacă, armeană, arabă, georgiană și română. El conține o serie de elemente comune cu textul versiunii egiptene, însă se distinge de **Äg** și **sah Bas** prin adăugirile teologice și scripturistice pe care le conține și prin stilul elevat al expunerii.

Textul arhetipului **Ω**, rezultat din prelucrarea de Sfântul Vasile a Liturghiei metropolei sale, a cunoscut mici retușări în următoarele patru secole de la moartea marelui sfânt părinte, ajungând în secolul al VIII-lea la forma pe care o conservă codicele Barberini gr. 336. În jurul anului 1000, o personalitate bisericească marcantă a vremii a remaniat lingvistic și stilistic acest formular euharistic, dând naștere unei nou text euhologic care cu timpul l-a înlocuit pe cel vechi. Aceeași revizuire va fi apoi efectuată și în cazul textului bizantin siriac și armean în încercarea de a le face să coincidă cu formularul grec revizuit. În textul armean bizantin se văd urme clare a contopirii a două anafore distincte, a uneia străvechi, probabil pre-vasiliană, și a alteia recente, asemănătoare celei păstrate în codicele Barberini.

11. Textul celor mai importante manuscrise ale celor patru versiuni (Paris gr. 325 pentru **Äg**; manuscrisul de la Louvain pentru **sah Bas**; codicele Barberini Gr. 336 și

manuscrisul Γβ VII din Grottaferrata pentru **Byz**; colecția de Liturghii orientale a lui Eusebius Renaudot pentru **Syr**; editarea critică a anaforalelor armene făcută de Erich Renhart pentru **Arm**) a fost supus unei atente analize cu ajutorul metodei propuse de studiul comparativ al Liturghiilor, urmărindu-se un întreg scop:

a. aranjarea prin sistematizare a materialului euhologic pe secțiuni, ceea ce a permis reliefarea ideilor principale ale fiecărei părți a textului euharistic, cât și relaționarea lor, atât cu ideile corespondente din celelalte texte euharistice aflate în studiu, dar și cu cele din alte formulare euhologice;

b. evidențierea elementelor comune, dar și a celor care disting textul celor patru versiuni între ele pentru a putea fi astfel trasat sensul evoluției acestui formular euharistic

c. raportarea acestor elemente la scrierile Sfântului Vasile cel Mare în încercarea de a putea pune în discuție problema paternității fiecărui formular euhologic în parte.

Studiul de față a folosit cu precauție legile evoluției Liturghiei așa cum au fost ele definite de școala lui Anton Baumstark de așa manieră încât analiza sistematică și comparativă a textelor liturgice să nu fie una pur filologică, ci ea să fie una interdisciplinară care să țină cont atât de contextul istoric, dogmatic și duhovnicesc, de tradiția vie a Bisericii, de matca din care au apărut aceste formulare euharistice.

12. Rezultatele acestei cercetări au încercat să elucideze în primul rând istoria și evoluția textului anaforalei euharistice atribuite Sfântului Vasile cel Mare în cele patru versiuni ale lui și în al doilea rând să ofere o soluție asupra paternității acestui formular euhologic. Ele au adesea caracter de pionierat, neputând fi absolutizate datorită stadiului în care se află cercetarea liturgică actuală. Schematic, ele pot fi sintetizate astfel:

a. Analiza Rugăciunii teologice și a celei hristologice a confirmat rezultatele studiului lui Engberding care au rămas normative până în ziua de astăzi: Sensul evoluției anaforalei Sfântului Vasile cel Mare a fost de la simplu la complex, de la nucleul kerigmatic al Liturghiei din Capadocia la vastul și complexul arhetip **Ω** ieșit de sub pana marelui păstor din Cezareea. Toate amplificările teologice pe care le conține arhetipul **Ω** comparativ cu textul egiptean **Äg** sunt făcute într-un limbaj biblic impecabil și pot fi regăsite în scrierile Sfântului Vasile cel Mare. Cercetarea liturgistului german a putut fi

continuată în analiza de față: Textul egiptean conține și el în această primă parte semne ale unei oarecare elaborări teologice. Folosirea unei mari diversități de pasaje scripturistice ce ingenios alcătuiesc un tot unitar și care nu pot fi găsite în alte texte euhologice egiptene, precum și corespondențele stabilite cu alte vechi formulare euhologice precum anafora lui Nestorie sau Rugăciunea sărutării și cea a aducerii înaintea atribuite în **Äg** și **Byz** Sfântului Vasile cel Mare constituie posibile indicii ale paternității vasiliene a textului euharistic egiptean.

b. Originea Trisaghionului biblic în textul anaforalei a fost tratată special într-un excurs în care s-a arătat anaforalele primelor veacuri ce conțineau *Sanctusul* erau diferite între ele, reflectând în esență două mari tipuri sau tradiții: cea egipteană și cea siriană.

În Egipt, *Sanctusul* nu conținea binecuvântarea finală (*Benedictus*) și era perfect încadrat în structura pleni/vere – plenum/imple a textului euharistic, așa cum apare ea în Liturgia Sfântului Marcu și în cea a lui Serapion de Thmuis. Acest fapt denotă o posibilă dată timpurie a adoptării *Sanctusului* în tradiția liturgică egipteană, în vremea fixării în scris a textului euharistic

În Siria, mai precis în partea ei de răsărit, cultul creștin a fost dintru început mult influențat de cel iudaic. Astfel se explică și faptul că cea mai veche atestare certă a folosirii *Sanctusului* în textul euharistic apare în anafora siriacă a Sfinților Apostoli Addai și Marji ce a fost datată ca provenind din secolul III, având însă rădăcini ce coboară până în secolul II. *Sanctusul* acestui formular euhologic nu conține binecuvântarea finală, după cum și în tradiția cultică iudaică Trisaghionul poate să apară și cu, dar și fără *Benedictus*.

Sanctusul a putut fi un element preluat de Biserica primară din cultul iudaic în care Trisaghionul biblic (*Qedussa*) era des folosit. Tradiția liturgică locală a fiecărei regiuni a dictat modul în care a fost integrat acest nou element în textul euharistic creștin. În unele regiuni, precum Egiptul și Siria, el a fost foarte devreme acceptat devenind parte componentă a textului euharistic, în altele însă Trisaghionul a fost introdus mai târziu în secțiunea de mulțumire a anaforalei euharistice. Doar astfel pot fi explicate cele două mari tipuri de *Sanctus* ce apar în textele euhologice cunoscute până în prezent.

c. Cuvintele rostite de Mântuitorul și actele săvârșite la Cina cea de taină s-au păstrat în Tradiția orală a Bisericii primare pentru ca mai apoi să fie așternute în scris în textul Sfintei Scripturi. O dată cu așternerea în scris a Sfintei Scripturi, narațiunea cuvintelor de instituire din anafora euharistică a fost mereu ajustată și adaptată textelor biblice și, în același timp, după cum a arătat Cagin, ea fost îmbogățită cu material ne-biblic fapt care a dus la conturarea unei anumite simetrii în relațiile cuvintelor rostite de Mântuitorul la binecuvântarea pâinii și a vinului la Cina cea de taină.

Textele euharistice atribuite Sfântului Vasile cel Mare nu redau literal unul din pasajele biblice ale narațiunii cuvintelor de instituire, ci sunt mai curând o sinteză matură a fragmentelor din Sfânta Scriptură în care este descrisă Cina cea de taină. Și în cazul acestei secțiuni **sah Bas** și **Äg** se disting de textele arhetipului **Ω**, ceea ce confirmă și la acest nivel ipoteza afirmată de Engberding a prelucrării și îmbogățirii textului egiptean din care au rezultat **Syr**, **Arm** și **Byz**.

d. Anamneza alcătuiește un tot unitar cu narațiunea cuvintelor de instituire, căci ea apare în textul anaforalei ca un răspuns la porunca Mântuitorul de la Cina cea de taină: “aceasta să o faceți întru pomenirea Mea” (Lc 22, 19 și I Cor 11, 24-25), fiind o mărturisire a ceea ce face în mod concret Biserica în amintirea Domnului ei. Accentul principal în anamneză cade pe laudă și pe mulțumire. Toate etapele economiei mântuirii amintite în Rugăciunea hristologică sunt acum enumerate pe scurt ca o rezumare conclusivă a întregii mulțumiri aduse lui Dumnezeu în Sfânta Liturghie.

La origini această secțiune a fost doar una simplă de mulțumire, la care s-au adăugat în decursul timpului și alte elemente secundare precum: menționarea aducerii darurilor, răspunsul de laudă al poporului, adăugirea șirului de evenimente din viața Mântuitorului. Analiza comparată a relevat faptul că toate cele patru versiuni au păstrat multe din elementele textului euharistic original alături de care apar și o serie de particularități datorate influențelor secundare ale tradițiilor cultice locale. Sensul evoluției trasat de Engberding este greu de urmărit la nivelul acestei secțiuni datorită priorității pe care **Arm** și **Syr** o au față de **Sah Bas**, **Äg**, și **Byz** în conservarea elementelor euharistice originare. Acest fapt arată că evoluția anaforalei a fost un proces complex, în care fiecare secțiune a canonului euharistic a evoluat în mod diferit, astfel încât, concluziile rezultate în urma analizei unei părți a anaforalei nu pot fi generalizate pentru întreg textul euharistic.

e. Epicleza a fost dintru începuturi o parte componentă a canonului euharistic. Originile ei sunt legate de adaptarea și investirea cu noi semnificații în anaforalele creștine a schemei euhologice iudaice: binecuvântare – mulțumire – cerere a binecuvântării după cină (*birkat ha-mazon*), iar evoluția ei a fost un amplu proces în care formele ei de exprimare au evoluat de la simple chemări ale Numelui Mântuitorului sau a Sfântului Duh, la o amplă și dezvoltată cerere de venire sau trimitere a Mângâietorului asupra credincioșilor și asupra darurilor. Definirea terminologiei trinitare a primelor sinoade ecumenice prin care a fost definit rolul Persoanei Sfântului Duh atât în Sfânta Treime, cât și în economia mântuirii, a fost factorul definitoriu care a dus la amplificarea și precizarea cererilor din epicleza euharistică.

Epicleza anaforalei Sfântului Vasile cel Mare în toate cele patru versiuni ale ei conține multe elemente originare precum cererea de *venire* a Sfântului Duh, cea de unire a tuturor mădularilor Bisericii, cea de comuniune cu toți sfinții care pot fi întâlnite în cele mai vechi anaforale euharistice cunoscute până în prezent. Acest nucleu original, care s-a păstrat cu fidelitate în textul sahidic, a fost atent prelucrat pentru a da naștere arhetipului **Ω**. Toate temele centrale din **sah Bas** și **Ăg** au fost amplificate și reformulate în **Arm**, **Syr** și **Byz**, care la rândul lor conțin adăugiri sau abrevieri datorate adaptării la tradiția liturgică locală în care ele au fost folosite. Contextul istoric politic și geografic au făcut ca textul armean să fie mai apropiat celui bizantin decât cel siriac, datorită influenței continue pe care a avut-o Bizanțul asupra Armeniei. Textul sirian a fost însă supus și el unor influențe locale, însă a conservat bine forma originală a arhetipului **Ω**.

f. Dipticele alcătuiesc cea mai complexă secțiune a anaforalei euharistice care a fost supusă cel mai mult modificărilor și care a rămas mai maleabilă pentru o lungă perioadă de timp decât celelalte părți ale textului euharistic, astfel încât a fost necesară o re-aranjare a întregului material euhologic după structura textului sahidic pentru a putea analiza comparat textul celor patru versiuni și pentru a putea identifica elementele comune, dar și a celor adăugate ulterior în fiecare formular euhologic.

Originea acestei părți a anaforalei, ce este definită prin termenul consacrat de “diptice”, este legată de contopirea în textul euharistic a două elemente distincte: pe de o parte, a cererilor ce urmează epiclezei euharistice, iar pe de altă parte, a dipticelor

propriu-zise, adică a pomenirea pe nume atât a celor adormiți, cât și a celor vii, ce a fost inserată în rugăciunea de cerere de după prefacerea darurilor.

Introducerea rostirii numelor celor vii și a celor adormiți în anafora euharistică a operat o grupare și totodată o structurare în jurul acestor pomeniri a cererilor rostite de preot după epicleză de așa manieră încât această întreagă secțiune de cereri a fost împărțită în două mari părți, și anume una consacrată pomenirii celor vii și o altă pomenirii celor adormiți. Succesiunea celor două părți este diferită în diversele tradiții liturgice răsăritene, astfel în cea egipteană, palestiniană și cea est-siriană pomenirea celor vii precede pe cea a celor adormiți, urmând imediat după epicleză, ca o directă continuare a cererilor exprimate după invocarea Sfântului Duh asupra credincioșilor și asupra darurilor, pe când în tradiția bizantină și cea armeană dipticele pentru cei adormiți au fost asimilate pomenirii sfinților și au fost plasate înaintea dipticelor pentru cei vii.

În pofida faptului că această secțiune a textului euharistic a fost cel mai mult supusă modificărilor în decursul timpului, studiul ei a putut confirma faptul că sensul evoluției a fost de la simplu la complex, de la exprimarea concisă kerigmatică la cea amplă și teologic elaborată. Astfel, și în cazul dipticelor, **sah Bas** și **Äg** sunt formularele cele mai vechi ale anaforalei Sfântului Vasile, ce sunt caracterizate prin concizie și simplitate. Analiza lor comparată propusă în disertația de față a indicat cu limpezime faptul că ele sunt aproape identice, justificând concluzia că cele două manuscrise, cel descoperit de Doresse și Lanne și manuscrisul Paris gr. 324 nu sunt decât două versiuni, una mai veche de limbă coptă și alta mai târzie de limbă greacă ale aceluiași text euharistic. Diferențele minore între cele două manuscrise se datorează modificărilor survenite în această anafora între secolele VII și XIV, ca urmare a influențelor tradiției cultice egiptene, dar și a celei bizantine.

Ca și în cazul altor secțiuni ale anaforalei Sfântului Vasile cel Mare, textul egiptean a stat la baza prelucrării care a dat naștere arhetipului **Ω**. Fragmentele noi de material euhologic adăugate sunt fie împrumuturi din alte texte euharistice, fie pasaje din scrierile unor Sfinți Părinți, precum Sfântul Clement Romanul, fie formule euhologice ce fac parte din tradiția orală a Bisericii (*Liturgisches Formelgut*) și care sunt comune tuturor tradițiilor liturgice. Această revizuire și adăugire a textului egiptean a fost făcută

de o personalitate bisericească marcantă, probabil chiar de Sfântul Vasile cel Mare, însă argumente convingătoare în favoarea paternității vasiliene nu au putut fi găsite, în pofida corespondențele tematice cu scrierile sale.

Deosebit de important de subliniat este faptul că la nivelul secțiunii dipticelor textul arhetipului **Ω** a cunoscut o evoluție diferită în fiecare din tradițiile liturgice în care a fost folosit. În Siria el a păstrat cel mai bine structura originală pe care s-au grefat elemente tipice ale tradiției locale. Textul nu a fost supus unor retușări și restructurări majore și nici nu a fost influențat sau ajustat la **Arm** sau **Byz** datorită izolării politice a Siriei de restul lumii ortodoxe după marile erezii ale secolelor IV-V.

În Armenia, cu mare probabilitate el a fost adoptat în aceeași formă ca și în **Syr**, pentru ca mai apoi să fie influențat atât de elemente locale cât și de **Byz**, aflat însă într-o fază de început de restructurare a materialului euhologic.

În Bizanț acest text a cunoscut mai multe modificări și retușări în decursul timpului, pentru ca în forma lui finală el să exprime cu maximum de concizie și expresivitate cererea dintotdeauna a Bisericii pentru toți membrii ei.

13. Anaforalele euharistice sunt texte euhologice ce aparțin întregii Biserici, ele sunt opera Tradiției, căci ele reprezintă așternerea în scris a rugăciunii orale a diferitelor comunități, ceea ce face ca și stabilirea paternității unui text euharistic să fie o sarcină dificilă. Anaforalele nu sunt texte literare, iar punerea lor sub numele unei personalități marcante a Bisericii nu înseamnă în mod absolut și indicarea autorului lor.

Anaforaua Sfântului Vasile cel Mare este atribuită marelui sfânt părinte într-o serie de mărturii externe care presupun și postulează ca evidentă intervenția marelui ierarh în textul euharistic ce îi poartă numele. Sfântul ierarh din Capadocia este descris ca cel care a reformulat textul anaforalei folosită în vremea sa în Cezareea, însă în ce a constatat această intervenție nu este mai îndeaproape precizat.

Analiza comparată a textului celor patru versiuni a scos în evidență o serie de mărturii interne ale paternității vasiliene a formularelor ce poartă numele marelui ierarh. Corespondențele tematice, dar și lexicale dintre textele euharistice și scrierile Sfântului Vasile ce au putut fi identificate cu ajutorul bazei de date TLG și care în unele cazuri apar

doar în opera marelui ierarh, dexteritatea cu care sunt folosite textele Sfintei Scripturi, modul ingenios de combinare a lor, predilecția pentru un anume stil al expunerii în care accentul cade pe construirea de antiteze cu ajutorul verbelor principale care polarizează în jurul lor o serie de participii, toate acestea se constituie în argumente decisive ale paternității textelor euharistice ce poartă numele Sfântului Vasile cel Mare.

În cazul textului egiptean, pentru paternitatea vasiliană nu pot fi găsite multe argumente interne, căci stilul expunerii este diferit, iar pasajele biblice nu sunt folosite cu aceeași precizie și în același ingenios mozaic ca în arhetipul **Ω**, însă el conține semne ale unei prelucrări teologice, după cum demonstrează și corespondențele ce au putut fi stabilite cu anafora lui Nestorie și textul rugăciunii sărutării și cel al rugăciunii aducerii înaintea din **Äg** și **Byz** ce sunt atribuite Sfântului Vasile cel Mare.

Textele euharistice sunt mărturii ale prezenței și lucrării Sfântului Duh în Biserică. Ele aparțin dumnezeiștii Tradiții și au păstrat prin viu grai întreaga predanie apostolică în pleroma eclesială. Ele au fost fixate în scris în secolele III-IV, atât din dorința de precizare și de fundamentare a învățaturii dogmatice a Bisericii, cât și din intenția unității și uniformității celebrării euharistice. Sfântul Vasile cel Mare a cunoscut acest neprețuit dar al Sfintei Tradiții, l-a experimentat, l-a asimilat și l-a redat prin prisma personalității lui plină de sfințenie și rafinament teologic, făcând astfel ca operele sale să devină mărturii inspirate ale Tradiției, iar textul euharistic pe care l-a prelucrat să fie o sinteză a întregii învățături dogmatice a Bisericii.

BIBLIOGRAFIE

A. IZVOARE

1. EDIȚII ALE SFINTEI SCRIPTURI

Biblia sau Sfânta Scriptură, Ed. Sf. Sinod, București, 1983.

Noul Testament cu Psalmi, Ed. Sf. Sinod, 1979.

The Greek New Testament, Edited by Kurt Aland, Matthew Black Carlo, M. Martini, Bruce M. Metzger, and Allea Wikgren in cooperation with the Institute for New Testament Textual Research, Muenster (Westphalia, Thurd Edition) United Bible Societies, 1975.

2. COLECȚII DE TEXTE LITURGICE

ASSEMANI, J.A., *Codex Liturgicus Ecclesiae Universae IV*, Roma 1754 și retipărită la Paris și Leipzig în 1902.

BONA, J., *Rerum Liturgicarum*, Koeln, 1674.

BRIGHTMAN, F.E., *Liturgies eastern and western, vol I: Eastern liturgies*, Oxford 1896.

CATERGIAN, J., P.J. DASHIAN, *Die Liturgien der Armenier. Übersetzung der griechischen, syrischen und lateinischen Liturgien*, Wien, 1897

HÄNGGI A., PAHL, I. (eds), *Prex Eucharistica*, Fribourg 1968.

LITURGHIERUL ORTODOX, București, 1974.

MOLIFELNICUL ORTODOX, Bucuresti, 1971.

OCTOIHUL MIC, Sibiu, 1991.

PARENTI, S. / VELKOVSKA, E., *L'Euclologio Barberini Gr. 336*. Seconda edizione riveduta. Con traduzione in lingua italiana (=BELS 80), Roma, 2000.

QUASTEN, J., *Monumenta Eucharistica et Liturgica Vestustissima*, Bonnae, 1935-1937.

RENAUDOT, E., *Liturgiarum orientalium collectio*, vol 1 și 2, Frankfurt, 1847.

3. EDIȚII DE TEXTE LITURGICE

ACTELE APOCRIFE ALE LUI TOMA, editate de M. Bonnet în: *Acta Philippi et Acta Thomae accedunt Acta Barnabae* (=Acta Apostolorum Apocrypha 2, 2), Leipzig 1903.

ANAFORAUA ETIOPIANĂ A SFÂNTULUI VASILE editată de S. Euringer în: *Die aethiopische Anaphora des Heiligen Basilus. Nach vier Handschriften herausgegeben, übersetzt and mit Bemerkungen versehen* (=Orientalia Christiana 36), Roma, 1934, 135-223.

ANAFORAUA VERSIUNII BIZANTINE A SFÂNTULUI VASILE editată de Stefano Parenti, Elena Velkovska (eds.), *L' eucologio Barberini gr. 336* (=BELS 80), Roma, 1995, p. 1-24.

ANAFORAUA VERSIUNII SIRIENE A SFÂNTULUI VASILE editată de Rahmani, I. E., *Missale iuxta ritum Ecclesiae Apostolicae Antiochenae Syrorum*, Sharfé, 1922, p. 172-196 și de Eusebius Renaudot în: *Liturgiarum orientalium collectio*, Frankfurt și Londra, 1847, II, p. 543-556.

ANAFORAUA VERSIUNII ARMENE A SFÂNTULUI VASILE editată de Erich Renhart în: *Die älteste armenische Anaphora. Einleitung, kritische Edition des Textes and Übersetzung*, în: Renhart, E. - Dum-Tragut, J. (eds.), *Armenische Liturgien. Ein Blick auf eine ferne christliche Kultur* (=Heiliger Dienst. Ergänzungsband 2), Graz- Salzburg, 2001, p. 93-241.

ANAFORAUA EGIPTEANĂ DE LIMBĂ GREACĂ A SFÂNTULUI VASILE din manuscrisul Paris Graec 325 editată de Eusebius Renaudot, în *Liturgiarum orientalium collectio*, vol 1, Frankfurt, 1847, p. 57-85.

ANAFORAUA EGIPTEANĂ COPTĂ A SFÂNTULUI VASILE din manuscrisul de la Louvain editată de J. Doresse și E. Lanne în: *Un témoin arhaïque de la liturgie copte de S. Basile* (=Bibliothèque du Muséon 47), Louvain, 1960, p. 1-44.

ANAFORAUA ARMEANĂ A SFÂNTULUI ATANASIE editată de H.J. Feulner în: *Die armenische Athanasius Anaphora. Kritische Edition, Übersetzung and liturgie-*

- vergleichender Kommentar* (=Anaphorae Orientales 1. Anaphorae Armenicae 1), Roma, 2001.
- ANAFORAUA SFÂNTULUI SAHAK la P. Ferhat, *Denkmäler altarmenischer Meßliturgie 1. Eine dem hl. Gregor von Nazianz zugeschriebene Liturgie*, Oriens Christianus N. Ser. 1 (1911), p. 204- 14.
- ANAFORAUA BIZANTINĂ A SFÂNTULUI IOAN GURĂ DE AUR editată de Brightman F.E. în: *Liturgies eastern and western 1. Eastern liturgies*, Oxford 1896, p. 353-399.
- ANAFORAUA SFÂNTULUI MARCU editată de Cuming, G. J., *The liturgy to St Mark edited from the manuscripts with a commentary* (=OCA 234), Roma, 1990.
- ANAFORAUA SFÂNTULUI MARCU DIN MANUSCRISUL DER – BALIZEH editată de Hammerstaedt, J., în: *Griechische Anaphorenfragmente aus Ägypten and Nubien* (=Papyrologica Coloniensia 28), Opladen / Wiesbaden, 1999.
- ANAFORAUA TRADIȚIEI APOSTOLICE editată de Bernard Botte în: *La Tradition Apostolique de Saint Hippolyte* (=LQF 39), Münster 1963.
- ANAFORAUA SIRIACĂ A LUI NESTORIE editată de Sébastien Naduthadam, *L'anaphore Mar Nestorius. Édition critique et étude* (=Revue de l'Institut Catholique de Paris), 1992, p. 301 și.
- CONSTITUȚIILE APOSTOLICE, editate de M. Metzger, *Les Constitutions apostoliques* (=SC 320, 329, 336), Paris, 1985-7.
- DIDAHIA CELOR DOISPREZECE APOSTOLI, text grec la J.-P. Audet, *La Didachè. Instruction des Apôtres*, Paris, 1958; Willy Rordorf – André Tuilier, *La doctrine des douze apôtres* (=SC 248), Paris, 1978
- DIDASCALIA editată de F.X. Funk în: *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, Paderborn 1905, p. 496-515 și de Arthur Vööbus în: *The Didascalia Apostolorum in Syriac* (=Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 401, 402, 407,408; Scriptorum Syri 175,176,179,180), Louvain, 1979.

4. LUCRĂRI PATRISTICE

- ASTERIOS, *Comentarii la psalmi*, la M. Richard, *Asterii Sophistae commentariorum in Psalmos quae supersunt accedunt aliquot homiliae anonymae* (=Symbolae Osloenses Fasc. Suppler. 16), Oslo 1956.
- SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, *Omilia la cuvintele: "Toate mi-au fost date Mie"*, PG 25, 208-220.
- IDEM, *Epistola către Palladie*, PG 26, 1168CD.
- CABASILA NICOLAE, *Explicarea Sfintei Liturghii*, PG 150, 368-492, traducere franceză la S. Salaville, *Nicholas Cabasilas, Explication de la divine Liturgie* (=SC 4bis), Paris, 1943. Traducere românească la Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, *Explicarea Sfintei Liturghii*, București 1943.
- IDEM, *Despre viața în Hristos*, PG 150, 493-726, traducere franceză la S. Broussaleux, *Nicolas Cabasilas, La Vie en Jèsus Christ*, Prieuré d Amay - sur - Meuse, 1934. Traducere românească la: Pr. Prof. T. Bodogae, *Despre viața în Hristos*, Sibiu, 1946.
- SFÂNTUL CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Catehezele mistagogice*, text critic și traducere franceză la Piédagnel, A., în: *Cyrille de Jérusalem. Catéchèses mystagogiques* (=SC 126), Paris, 1966.
- SFÂNTUL CLEMENT ROMANUL, *Epistola I către Corinteni*, la: Jaubert, A., Clément de Rome. Epître aux Corinthiens (=SC 167), Paris, 1971.
- EUSEBIU DE CEZAREEA, *Istoria bisericească*, la: G. Bardy, *Eusèbe de Césarée, Histoire ecclésiastique* (=SC 55), Paris, 1958
- SFÂNTUL GRIGORIE DE NISSA, *In Basilium fratrem*, PG 46, 787-818.
- IDEM, *Vita sanctae Macrinae*, PG 46, 959-1000, text critic la Maraval P, Gregoire de Nysse, Vie de sainte Macrine (=SC 178), Paris, 1971, p. 136-266.
- SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Funeris oratio in laudem Basilii Magni Caesareae in Cappadocia episcopi (orat. 43)*, PG 36, 493-606. Textul grec editat și tradus de F. Boulenger în: *Grégoire de Nazianz, Discours funèbres en l'honneur de son frère Césaire et de Basile de Césarée* (=Textes et documents pour l'étude historique du christianisme 6), Paris, 1908, p. 58-231. Traducerea românească la: Pr. Prof. N. Donos, *Sfântul Grigorie de Nazianz, Apologia sau cuvântarea în care arată motivele*

- care l-au îndemnat să fugă de preoție și Elogiul Sfântului Vasile*, Huși, 1931, p. 118-204.
- SFÂNTUL IOAN HRISOSTOM, *Ad populum Antiochenum*, XI (PG 49, 187-197).
- SFÂNTUL IUSTIN MARTIRUL ȘI FILOSOFUL, *Apologia I*, text critic și traducere germană la E. J. Goodspeed în: *Die ältesten Apologeten*, Göttingen, 1914, p. 74-234.
- ORIGEN, *De principiis*, la: H. Crouzel, M. Simonetti (eds.), *Origène, Traité des principes*, ed., Tomes 1-2: Livres I-II (=SC 252-253), Paris, 1978; Tomes 3-4: Livres III-IV (=SC 268-269), Paris, 1980.
- PSEUDO-PROCLUS, *Tractatus de traditione divinae missae*, P.G. 65, 849B-852B.
- SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Despre Sfântul Duh*, traducere franceză la Benoit Pruche, *Basile de Césarée, Sur le Saint-Esprit*, Introduction, texte, traduction et notes par Benoît Pruche, o.p., Réimpression de la deuxième édition revue et augmentée 1re édition: 1947, Nouvelle édition: 2002 (=SC 17bis), Paris, 2002 și traducere germană la Hermann J. Sieben, *Basilius von Caesarea, De Spiritu Sancto* (=Fontes Christiani 12), Freiburg, 1993. Traducere românească la: Pr. Prof. Dr. Constantin Cornițescu, *Sfântul Vasile cel Mare. Scrieri. Partea a treia: Despre Sfântul Duh* (=PSB 12), București, 1988.
- IDEM, *Omiliile la Hexaemeron*, text critic și traducere franceză la Stanislas Giet, *Basile de Césarée, Homélie sur l'Hexaéméron*, Texte grec, introduction et traduction de Stanislas Giet, professeur à l'université de Strasbourg (=SC 26bis), Paris, 1968. Traducere românească la: Pr. D. Fecioru, *Sfântul Vasile cel Mare, Scrieri. Partea întâia: Omiliile la Hexaemeron, Omiliile la Psalmi, Omiliile și Cuvântări*, traducere, introducere și note (=PSB 17), București, 1986.
- IDEM, *Despre Botez*, text critic și traducere franceză la Jeanne Ducatillon, *Basile de Césarée, Sur le baptême*, Introduction, traduction et annotation par Jeanne Ducatillon, docteur ès Lettres, Ouvrage publié avec le concours du Centre National des Lettres et de l'Œuvre d'Orient (=SC 357), Paris, 1989.
- IDEM, *Contra lui Eunomiu I*, text critic și traducere franceză la Bernard Sesboüé, s.j. și Louis Doutreleau, s.j. (eds), *Basile de Césarée, Contre Eunome, I*, Introduction, traduction et notes de Bernard Sesboüé, s.j., avec la collaboration pour le texte et

- l'introduction critiques de Georges-Matthieu de Durand, o.p., professeur titulaire de Montréal (Canada) et Louis Doutreleau, s.j. (=SC 299), Paris, 1982.
- IDEM, *Contra lui Eunomiu II-III*, text critic și traducere franceză la Bernard Sesboüé, s.j., și Georges-Matthieu de Durand, o.p. (eds.), *Basile de Césarée, Contre Eunome, II: Livres II-III suivi de Eunome « Apologie »*, Introduction, traduction et notes de Bernard Sesboüé, s.j., avec la collaboration pour le texte et l'introduction critiques de Georges-Matthieu de Durand, o.p., professeur titulaire de Montréal (Canada) et Louis Doutreleau, s.j. (=SC 305), Paris, 1983.
- IDEM, *Contra lui Eunomiu IV-V*, text critic și traducere germană la Franz Xaver Risch, *Basilius Magnus, Adversus Eunomium IV-V*; Einleitung, Übersetzung und Kommentar von Franz Xaver Risch (=Supplements to Vigiliae Christianae 16), Leiden, New York, 1992.
- IDEM, *Despre originea omului, Omiliile X și XI la Hexaemeron*, text critic și traducere franceză la Alexis Smets, s.j., și Michel Van Esbroeck (eds.), *Basile de Césarée, Sur l'origine de l'homme Homélie X-XI de l'Hexaéméron*, Introduction, texte critique, traduction et notes par Alexis Smets, s.j., et Michel Van Esbroeck (=SC 160), Paris, 1970.
- IDEM, *Epistole*, editate și traduse de Y.Courtonne în: *St. Basil, Lettres*, Collection des Universités de France, Paris, 3 vol, 1957, 1961, 1966: ep. 1-100; 101-218; 219-366. Traducerea românească la: Pr. Prof. Teodor Bodogae, Sfântul Vasile cel Mare, *Scrisori*, în PSB 12, București, 1988, p. 115-116; 146-149; 456-463.
- IDEM, *Asceticele*, text critic și traducere franceză la M. Godefroy Hermant în: *Les ascétiques, ou, Traitez spirituels de St. Basile les Grand, archevesque de Cesarée en Cappadoce*, Paris, 1673, Traducere românească la Prof. Iorgu Ivan în: Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri, Partea a doua, Asceticele*, traducere, introducere, note (= PSB 18), București, 1989.

B. LUCRĂRI ȘI STUDII

- ALTANER, B., *Patrologie* (9th edn, Freiburg 1978).
- ANASTOS, MILTON V., *Basil's Kata Eunomiou. A Critical Analysis*, în: P. J. Fedwick (ed.), *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. A sixteen-Hundreth Anniversary Symposium*, vol I, Toronto, 1981, p. 67-136.
- ARRANZ, M., *L'Économie du salut dans la prière du PostSanctus des anaphores de type antiochéen*, La Maison-Dieu 106 (1971), p. 46-75.
- IDEM, *L'Eucologio Constantinopolitano agli inizi del secolo XI*, Roma, 1996, p. 546-558
- IDEM, *Les sacraments de l'ancien Euchologe constantinopolitain*, OCP 48 (1982), p. 284-335; OCP 49 (1983), p. 42-90, 284-302; OCP 50 (1984), p. 43-64, 372-397; OCP 51 (1995), p. 60-86; OCP 52 (1986), p. 145-178; OCP 53 (1987), p. 59-106; OCP 55 (1989), p. 33-62, 317-338.
- ASSEMANI, J. A., *Codex Liturgicus Ecclesiae Universae*, cartea VII, partea I, Paris și Leipzig în 1902.
- ATIYAH, A.S., *A History of Eastern Christianity*, London, 1962
- AUDET, J.P., *Literary Forms and Contents of a Normal Eucharistia in the First Century*, *Studia Evangelica* 1 (1959), p. 643-62; editat și în limba franceză, ca versiune adăugită: *Esquisse historique du genre littéraire de la "benediction" juive et de l'"eucharistie" chretienne*, *Revue biblique* 65 (1958), p. 371-99.
- AUDET, J. P., *Genre littéraire et formes cultuelles de l'eucharistie. < Nova et Vetera >*, *Ephemerides Liturgicae* 80 (1966).
- Auf der MAUR, H., *Die Osterhomilien des Astetios Sophistes als Quelle für die Geschichte der Osterfeier* (=Trierer Theologische Studien 19), Trier 1967.
- BALDOVIN, J.F., *The Urban Character of the Christian Worship. The Origins, the Meaning of Stational Liturgy* (=OCA 228), Roma, 1969.

- BARDENHEWER, O., *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, IV, Darmstadt, 1962.
- BARONIAN, ZAREH, *Liturghia Bisericii Armene în cadrul liturghiilor celorlalte rituri liturgice răsăritene (studiu comparativ)*, Ortodoxia 1 (1975), p. 15-171.
- Gabriel M. Popescu, *Cultul bisericii armene*, GB 5-6 (1962), p. 608-617.
- BARDY, G., *Saint Basile, évêque de Césarée de Capadoce*, în: Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique, fondé par M. Viller, F. Cavallera, J. de Guibert, continué par A. Rayez, A. Derville et A. Solignac, Paris, 1932, tomul 1, col. 1273-1283.
- BARONIAN, Z., *Liturghia Bisericii Armene*, Ortodoxia 1 (1975), p. 15-171.
- BATES, W. H., *The composition of the Anaphora of Apostolic Constitutions VIII* în, Livingstone, E. A. (ed.), *Studia Patristica 13. Papers presented to the Sixth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1971. Part 2*, (= TU 116), Berlin, 1975, p. 343-55.
- BATIFFOL, *L' Eucharistie: La présence réelle et la transsubstantion*, Paris, 1913.
- BAUMSTARK, A., *Anaphora*, Reallexikon für Antike and Christentum 1 (1950), p. 418-27.
- IDEM, *Comparative Liturgy*, Londra, 1958.
- IDEM, *Das eucharistische Hochgebet and die Literatur des nachexilischen Judentums*, Theologie and Glaube 2 (1910), p. 353-70.
- IDEM, *Das Gesetz der Erhaltung des Alten in liturgisch hochwertiger Zeit*, Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 7 (1927) p. 1-23.
- IDEM, *Die Anaphora von Thmuis und ihre Uebearbeitung durch den hl. Serapion*, Römische Quartalschrift 18 (1904), p. 128.
- IDEM, *Die Chrysostomosliturgie und die syrische Liturgie des Nestorius*, în: Χρυσοστόμικα (Comitato per il XV centenario della morte di Giovanni Crisostomo), Roma 1908.
- IDEM, *Die Messe im Morgenland*, Kempten – München, 1906.
- IDEM, *Die Textüberlieferung des „Hymnus angelicus“*, Hundert Jahre A. Marcus and E. Webers Verlag 1818-1918, Bonn 1919, p. 83-7.

- IDEM, *Liturgie comparée. Principes et Méthodes pour l'étude historique des liturgies chrétiennes*. Troisième édition revue par Dom Bernard Botte O. S. B., Chevetogne, 1953, p. 2-3.
- IDEM, *Trishagion and Qeduscha*, Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 3 (1923), p. 18-32.
- IDEM, *Vom geschichtlichen Werden der Liturgie* (=Ecclesia Orans 10), Freiburg im Breisgau, 1923.
- IDEM, *Zur Urgeschichte der Chrysostomosliturgie*, Theologie and Glaube 5 (1913), p. 299-313.
- IDEM, *Zwei nicht erkannte Bruchstücke frühchristlich-griechischer Liturgie Ägyptens*, Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 1 (1921), p. 132-4.
- BEAURECUEIL, S. de, *La prière eucharistique dans la liturgie égyptienne de Saint Basile*, Les Cahiers Coptes 6 (1954), p. 6-12.
- BECK, G. H., *Kirche und Theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München, 1959, p. 156-188;
- BELPAIRE, T., Recenzie la H. Engberding, *Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie, Textgeschichtliche Untersuchungen und kritische Ausgabe* (=Theologie des christlichen Ostens 1), Münster, 1931, in: Irenikon 8 (1931), p. 761-763.
- BETZ, J., *Die Eucharistie in der Didache*, Archiv für Liturgiewissenschaft 11 (1969), p. 10-39.
- IDEM, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter. I/1 Die Aktualpräsenz der Person und des Heilwerkes Jesu im Abendmahl nach der vorephesinischen griechischen Patristik*, Freiburg i.B., 1955, p. 217-239.
- IDEM, *Eucharistie in der Schrift and Patristik* (=Handbuch der Dogmengeschichte 4), Freiburg im Br., 1979.
- BISHOP, E., *Liturgical Comments and Memoranda*, I: JTS 10 (1909) 446-49; III: JTS 11 (1910) 67-73; IV-VII: JTS 12 (1911) 384-413; VIII-IX: JTS 14 (1913) 23-50
- BOBRINSKOY, B., *Communion du Saint – Esprit* (=Spiritualité Orientale 56), Abbaye de Bellefontaine, 1986, p. 217-254.

- IDEM, *Liturgie et ecclésiologie trinitaire de saint Basile*, Verbum Caro 23 (1969), p. 1-32.
- IDEM, *Présence réelle et communion eucharistique*, Revue des sciences philosophiques et théologiques, 53 (1969), p. 402-420.
- BORNERT, R., *Les commentaires byzantines de la divine liturgie du VIIe au Xve siècle*, Paris, 1966.
- BOTTE, B., *Dominus vobiscum*, Bible et vie chrétienne 62 (1965), p. 33-38.
- IDEM, *L'anaphore chaldéenne des apôtres*, OCP 15 (1949), p. 259-276.
- IDEM, *La Tradition Apostolique de Saint Hippolyte. Essay de reconstruction*, ediția a 5-a editată de Albert Gerhards în colaborare cu Sabine Felbecker (=LQF 39), Münster, 1989, p. 11-17; 28-29.
- IDEM, *L'épiclese dans les liturgies syriennes orientales*, Sacris Erudiri 6 (1954), 49-72.
- IDEM, *Les anaphores syriennes orientales*, în: *Eucharisties d'orient et d'occident. Semaine liturgique de l'Institut Saint-Serge 2* (=Lex Orandi 47), Paris, 1970, p. 7-24.
- IDEM, *Problèmes de l'Anamnèse*, The Journal of Ecclesiastical History 5 (1954), p. 16-24.
- IDEM, *Problèmes de l'anaphore syrienne des apôtres Addai et Mari*, L'Orient Syrien 10 (1965), p. 89-106.
- BOULEY, A., *From Freedom to Formula. The Evolution of the Eucharistic Prayer from Oral Improvisation to Written Texts* (=Catholic University of America. Studies in Christian antiquity 21), Washington, 1981.
- BOUYER, L., *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, Tournai, 1966; a apărut și în engleză: *Eucharist: Theology and Sprituality of the Eucharistic Prayer*, Notre Dame, 1968.
- BRADSHAW, P. F. (ed.), *Essays on early eastern eucharistic prayers*, Minnesota, 1997.
- IDEM, *Introduction. The evolution of early anaphoras*, în: Bradshaw, P. F. (ed.), *Essays on early eastern eucharistic prayers*, Minnesota, 1997, p. 1-18.
- IDEM, *Kirchenordnungen I: Altirkirchliche*, Theologische Realenzyklopädie 18, Berlin, 1989.

- IDEM, *Liturgy and „Living Literature”*, în: Bradshaw, P. - Spinks, B. (eds.), *Liturgy in Dialogue. Essays in Memory of Ronald Jasper*, Collegeville, Minnesota, 1993, p. 139-54.
- IDEM, *Parallels between early Jewish and Christian prayers. Some methodological issues*, în: Gerhards, A. - Docker, A. - Ebenbauer, P. (eds.), *Identität durch Gebet. Zur gemeinschaftsbildenden Funktion institutionalisierten Betens in Judentum and Christentum*, Paderborn, 2003, p. 21-36.
- IDEM, *The Homogenization of Christian Liturgy - Ancient and Modern: Presidential Address*, *Studia Liturgica* 26 (1996), p. 1-3.
- IDEM, *The problems of a new edition of the Apostolic Tradition*, în: Taft, R.F. - Winkler, G. (eds.), *Acts of the International Congress Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (1872-1948), Rome, 25-29 September 1998 (= OCA 265)*, Roma, 2001, p. 613-22.
- IDEM, *The search for the origins of Christian worship. Sources and methods for the study of early liturgy*, Cambridge, 1992 și Londra 2002.
- IDEM, *Zebah Todah and the Origins of the Eucharist*, *Ecclesia Orans* 8 (1991), p. 245-260.
- BRANIȘTE, E., *Cultul Bisericii creștine vechi din Orient. Liturghiile riturilor orientale*, *Ortodoxia* 1 (1966), p. 85-131.
- IDEM, *Explicarea Sfintei Liturghii după Nicolae Cabasila (teza de doctorat)*, București, 1943, XV+238 p.
- IDEM, *Tâlcuirea dumnezeieștii Liturghii de Nicolae Cabasila. Traducere din grecește și studiu introductiv*, București. 1946, VIII+133 p; reeditată la București în 1980 și 1997.
- IDEM, *Liturgica specială*, manual pentru Institutele teologice, București, 1980.
- IDEM, *Preotul profesor Petre Vintilescu*, *ST* 7-8 (1974), p. 592-598.
- IDEM, *Observațiuni și propuneri pentru o nouă ediție a Liturghierului românesc. Contribuție la problema revizuirii cărților noastre de ritual*, *BOR* 11 –12 (1945), p. 599-613; *BOR* 4-6 (1946), p. 194-217; *BOR* 7-9 (1946), p. 333-351.
- IDEM, *Uniformitatea în săvârșirea serviciilor divine*, *ST*, 9-10 (1949), p. 781-813.
- IDEM, *Despre „inovații” în săvârșirea serviciilor divine*, *ST* 3 -4 (1953), p. 279-303.

- IDEM, *Probleme de actualitate ale Bisericii de azi: dezvoltare (evoluție) și revizuire (adaptare) în cult, din punct de vedere ortodox*, în: „Ortodoxia”, an. XXI, 1969, nr. 2, p. 197-215.
- IDEM, *Sfântul Vasile cel Mare în cultul creștin*, în volumul omagial: *Sfântul Vasile cel Mare, închinare la 1600 de ani de la săvârșirea sa*, București, 1980, p. 238-264.
- BRIGHTMAN, F. E., *Liturgies Eastern and Western*, tomul 1, Oxford, 1896.
- BRINKTRINKE, J., Recenzie la H. Engberding, *Das eucharistische Hochgebet der Basiliosliturgie, Textgeschichtliche Untersuchungen und kritische Ausgabe* (=Theologie des christlichen Ostens 1), Münster, 1931, în: Theologische Revue 31 (1932), p. 326.
- BROCK, S., *Invocations to/for the Holy Spirit in Syriac liturgical texts: some comparative approaches*: în: R.F., Taft / Winkler, G. (eds.), *Acts of the International Congress Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (1872-1948) Rome, 25-29 September 1998* (=OCA 265), Roma, 2001, p. 377-406.
- IDEM, *The Epiclesis in the Antiochene Baptismal Ordines*: Symposion Syriacum 1972, célébré dans les jours 26-31 octobre 1972 à l' Institut Pontifical Oriental de Rome. Rapports et Communications (=OCP 197), Roma, 1974, p. 210-211
- IDEM, *The Liturgical Portions of the Didascalia*, Grove Books, Bramcote Nottingham, 1982.
- IDEM, *Towards a typology of the Epiclesis in the west Syrian anaphoras*, în: Feulner, H. J. / Velkovska, E. / Taft, R. F. (eds.), *Crossroad of Cultures. Studies in Liturgy and Patristics in Honor of Gabriele Winkler* (=OCA 260), Roma, 2000, p. 173-92.
- BUCHANAN, C.O., *The End of the Offertory* (=Grove Liturgical Study 14), Bramcote, Nottingham, 1978, p. 3 și u., p. 28 și u.
- BUDDE, A., *Die ägyptische Basilios – Anaphora, Text – Kommentar – Geschichte* (=Jerusalem Theologisches Forum 7), Münster, 2004.
- IDEM, *Einsetzungsbericht and Heiligungsbitte der Ägyptischen Basilios-Anaphora. Zur Sonderstellung der bohalrischen Version*, în: Emmel, S. (ed.), *Ägypten und Nubien in spätantiker and christlicher Zeit. Akten des 6. Internationalen*

- Koptologenkongresses Münster, 20.-26. Juli 1996* (= Sprachen and Kulturen des christlichen Orients 6, 2), Wiesbaden, 1999, p. 465-85.
- IDEM, *Improvisation im Eucharistiegebet. Zur Technik freien Betens in der Alten Kirche*, Jahrbuch für Antike and Christentum 44 (2001), p. 127-41.
- IDEM, *Typisch syrisch? Anmerkungen zur Signifikanz liturgischer Parallelen. Der Ursprung der Basilios-Anaphora in der Diskussion*, Jahrbuch für Antike and Christentum 45 (2002), p. 50-61.
- IDEM, *Wie findet man "Ägyptisches Heimatgut"? Der ägyptische Ursprung der Basilios-Anaphora in der Diskussion*, în: Taft, R. F. - Winkler, G. (eds.), *Acts of the International Congress Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (1872-1948) Roma, 25-29 September 1998* (=OCA 265), Roma, 2001, p. 671-88.
- CABASILĂ N., *Tâlcuirea dumnezeieștii Liturghii și Despre viața în Hristos*, traducere, studiu introductiv și note de Pr. Prof. Dr. Ene Braniște și Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, București, 1989.
- CABROL, F., *Diptyques (liturgie)*, în: *Dictionnaire d' Archéologie chrétienne et de Liturgie*, t. IV, partea I, col.1045-1094.
- IDEM, *Epiclese*, DACL 5/1 (1922), p. 124-184.
- CAGIN, P., *L'euchologe latine étudiée dans la tradition de ses formules et de ses formulaires. L'eucharistie, canon primitif de la messe ou formulaire essentiel et premier de toutes les liturgies* (=Scriptorium Solesmense II), Paris.
- CAPELLE, B., *Gloria in Excelsis*, RHE (1949), p. 439- 57.
- IDEM, *L'anaphore de Sérapion*, Le Muséon 59 (1946), p. 425-43.
- IDEM, *Les liturgies „Basilienne" et Saint Basil*, în: Doresse, J. - Lanne, E. (eds.), *Un témoin archaïque de la liturgie copte de S. Basile. En annexe: Les liturgies „basiliennes" et saint Basile. Par Dom B. Capelle O. S. B.* (=Bibliothèque du Muséon 47), Louvain, 1960, p. 45-74.
- CASEL, O., *Neue Beiträge zur Epiklesenfrage*, Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 4 (1924), p. 169-78.
- IDEM, *Zur Epiklese*, Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 3 (1923), p. 100-2.

- CIRLOT, F. L., *The Early Eucharist*, Londra, 1939, p. 69-72;
- CLERICI, L., *Einsammlung der Zerstreuten. Liturgiegeschichtliche Untersuchung zur Vor und Nachgeschichte der Fürbitte für die Kirche in Didache 9, 4 and 10, 5 (=LQF 44)*, Münster, 1966.
- CONNOLLY, R. H., *The Liturgical Homilies of Narsai* (=Texts and Studies 8), Cambridge, 1909.
- COQUIN, R. G., *L'anaphore Alexandrine de Saint Marc*, Le Muséon 82 (1969), p. 307-56.
- COULBEAUX, P., *Ordnung der Liturgien der katholischen Kirche der Christen in Äthiopien*, Asmara, 1907.
- COURATIN, A. H., *The Thanksgiving: An Essay*, in: B.D. Spinks (ed.), *The Sacrifice of Praise: Studies on themes of thanksgiving and redemption in the central prayers of the eucharistic and baptismal liturgies*, Roma, 1981, p. 44.
- CUMING, G. J., *ΔΙ' ΕΥΧΗΣ ΛΟΓΟΥ*, Journal of Theological Studies 31(1980), p. 80-82.
- IDEM, *Egyptian elements in the Jerusalem liturgy*, The journal of Theological Studies 25 (1974), p. 117-24.
- IDEM, *Four Very Early Anaphoras*, Worship 58 (1984), p. 168-172.
- IDEM, *Pseudonymity and authenticity, with special reference to the liturgy of St. John Chrysostom*, in: Elizabeth A. Livingstone (ed.), *Studia Patristica 15, Papers presented to the Seventh International Conference on Patristic Studies, hold in Oxford 1975* (=TU 128), Berlin, 1984, p. 532-8.
- IDEM, *The anaphora of St Mark. A study in Development*, Le Muséon 95 (1982), p. 115-29.
- IDEM, *The Early Eucharistic Liturgies in Recent Research* in: B.D.Spinks (ed), *The Sacrifice of Praise* (=BELS 19), Roma, 1981, p. 65-69.
- IDEM, *The liturgy to St Mark edited from the manuscripts with a commentary* (=OCA 234), Roma, 1990.
- IDEM, *The Shape of the Anaphora*, Studia Patristica 20 (1989), p. 335-345.

- CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèses mystagogiques*, ed. A. PIÉDAGNEL (=SC 16 bis), Paris, 1966.
- DAMS, TH., *La controverse eunoméenne*, thèse polycopiée de la Faculté de Théologie de l'Institut Catholique de Paris, Paris, 1952
- DEKKERS, E. (ed), *Tertulliani Opera I* (=CCSL I), Turnhout, 1954.
- DE CLERCK, P., *Les lois de Baumstark, l'évolution de la liturgie et ses réformes*, in: Taft, Robert F. - Winkler, Gabriele (eds.), *Acts of the International Congress Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (1872-1948)*, p. Rome, 25-29 September 1998 (=OCA 265), Roma, 2001, p. 233-49.
- DELEHAYE, H., *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae, Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris*, Acta Sanctorum XI, Bruxelles, 1902.
- DIEKAMP, F., *Analecta patristica. Texte und Abhandlungen zur griechischen Patristik* (=OCA 117), Roma, 1938.
- DINESEN, P., *De la Berakah a l'Eucharistie: une question a réexaminer*, La Maison-Dieu 125 (1976), p. 42-107.
- DI SANTE, C., *La priere d'Israel, aux sources de la liturgie chrétienne*, Paris 1980, pag.41-131.
- DIX, G., *Primitive Consecration Prayer*, *Theology* 37 (1938), p. 261-283.
- IDEM, *The Epiclesis: Some Considerations*, *Theology* 29 (1934), p. 287-294.
- IDEM, *The Origins of the Epiclesis*, *Theology* 28 (1934), p. 187-202.
- IDEM, *The Shape of Liturgy*, London, 1945.
- IDEM, *The Treatise on the Apostolic Tradition of St Hippolytus*, London 1937, 2nd edn 1968, p. 4-9; 18-19.
- DELEHAYE, H., *Les origines du culte des martyrs* (=Subsidia Hagiographica 20); Bruxelles, 1933.
- IDEM, *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'antiquité* (=Subsidia Hagiographica 17) Bruxelles, 1927.
- DE MEESTER, P., *Greques (Liturgies)*, DACL, VI, col.1599.
- DE MENDIETA, A., *Une curieuse homélie grecque inédite sur la virginité adressée aux pères de famille*, *Revue Bénédictine* 63, 1953.

- IDEM, *The Pair κήρυγμα and δόγμα in the Theological Thought of St. Basil of Caesarea*, JThS 16 (1965), p. 129-142.
- IDEM, *The „Unwritten” and „Secret” Apostolic Traditions in the Theological Thought of St. Basil of Caesarea*, Edinburgh, 1965, p. 16-60.
- DORESSE, J.- LANE, E. (eds.), *Un témoin archaïque de la liturgie copte de S. Basile. En annexe: Les liturgies “basiliennes” et saint Basile. Par Dom B. Capelle O. S. B. (= Bibliothèque du Muséon 47)*, Louvain 1960.
- DÖRFLER, P., *Die Anfänge der Heiligenverehrung nach den römischen Inschriften and Bildwerken* (Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistorischen Seminar München, IV. Reihe Nr. 2), München, 1913.
- DÖRRIES, H., *Basilius und das Dogma vom Heiligen Geist*, in: IDEM (ed.), *Wort und Stunde 1. Gesammelte Studien zur Kirchengeschichte des vierten Jahrhunderts*, Göttingen, 1966, p. 118-144.
- DOWNEY, G., *A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest*, Pricetown, 1961.
- DREWS, P., *Untersuchungen über die sogenannte klementinische Liturgie im 8. Buche der apostolischen Konstitutionen*, Tübingen, 1906.
- DURĂ, Pr. N.V., *Dipticele, studiu istorico-canonice și liturgic*, ST 9-10 (1977), p. 636-659.
- ELBOGEN, I., *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig, 1913, ed a doua, Frankfurt, 1924, ed a treia, Hildesheim, 1962;
- ENGBERDING, H., *Das anaphorische Fürbittgebet der älteren armenischen Basiliusliturgie*, Oriens Christianus 51 (1967), p. 29-50.
- IDEM, *Das anaphorische Fürbittgebet der Basiliusliturgie I*, Oriens Christianus 47 (1963), p. 16-52.
- IDEM, *Das anaphorische Fürbittgebet der Basiliusliturgie II*, Oriens Christianus 49 (1965), p. 18-37.
- IDEM, *Das anaphorische Fürbittgebet der byzantinischen Chrysostomusliturgie*, Oriens Christianus 45 (1961), p. 20-29.

- IDEM, *Das anaphorische Fürbittgebet der byzantinischen Chrysostomusliturgie* (Fortsetzung), *Oriens Christianus* 46 (1962), p. 33-60.
- IDEM, *Das anaphorische Fürbittgebet der griechischen Markusliturgie*, *Orientalia Christiana Periodica* 30 (1964), p. 398-446.
- IDEM, *Das anaphorische Fürbittgebet der syrischen Basiliusliturgie*, *Oriens Christianus* 50 (1966), p. 13-8.
- IDEM, *Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie. Textgeschichtliche Untersuchungen and kritische Ausgabe* (=Theologie des Christlichen Ostens. Texte and Untersuchungen 1), Münster, 1931, p. 77 și urm.
- IDEM, *Der Gruß des Priesters zu Beginn der εὐχαριστία in östlichen Liturgien*, *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 9 (1929), p. 138-43.
- IDEM, *Der Nil in der liturgischen Frömmigkeit des christlichen Ostens*, *Oriens Christianus* 37 (1953), p. 56-88.
- IDEM, *Die Angleichung der byzantinischen Chrysostomusliturgie an die byzantinische Basiliusliturgie*, *Ostkirchliche Studien* 13 (1964), p. 105-22.
- IDEM, *Die Εὐχή τῆς προσκομιδῆς der byzantinischen Basiliusliturgie und ihre Geschichte*, *Le Muséon* 79 (1966), p. 287-313.
- IDEM, *Untersuchungen zu den jüngst veröffentlichten Bruchstücken sahidischer Liturgie*, *Oriens Christianus* 43 (1959), p. 59-75.
- IDEM, *Urgestalt, Eigenart and Entwicklung eines altantiochenischen Eucharistischen Hochgebetes*, *OC* 29 (1932), p. 32-48;
- IDEM, *Zum anaphorischen Fürbittgebet der ostsyrischen Liturgie der Apostel Addaj and Mar(j)*, *OC* 41 (1957), p. 102-124
- EURINGER, S., *Die äthiopische Anaphora des Heiligen Basilius. Nach vier Handschriften herausgegeben, übersetzt and mit Bemerkungen versehen*, *Orientalia Christiana* 36, 3 Nr. 98 (Roma 1934), p. 135-223.
- EUSEBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique*, ed. G. Bardy (=SC 55), Paris, 1958
- EVELYN WHITE, H. G., *The Monasteries of the Wâdi 'n Natrûn 1. New Coptic Texts from the Monastery of Saint Macarius. Edited with an Introduction on the Library at the Monastery of Saint Macarius*, New York, 1926.

- IDEM, *The Monasteries of the Wâdi 'n Natrûn 2. The History of the Monasteries of Nitria and of Scetis*, New York, 1932.
- FEDWICK, P. J., *A Chronology of the Life and Works of Basil of Caesarea*, în: IDEM (ed.), *Basile of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium*, 2 vol, Toronto, Pontifical Institute for Mediaeval Studies 1981, p. 3-19.
- IDEM, (ed.), *Basile of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium*, 2 vol, Toronto, Pontifical Institute for Mediaeval Studies 1981
- IDEM, *Bibliotheca Basiliana Universalis. A study of the manuscripts tradition, translations and editions of the works of Basil of Caesarea IV: Testimonia, liturgical and canonical compositions, florilegia, catenae, iconography*, IV, Turnhout, 2000.
- FENWICK, J. R. K., *Fourth century anaphoral construction techniques*, Bramcote – Nottingham, 1986.
- IDEM, *The anaphoras of St Basil and St James. An investigation into their common origin* (=OCA 240), Roma, 1992.
- IDEM, *The significance of similarities in the anaphoral intercession sequence in the Coptic anaphora of St Basil and other ancient liturgies*, în: Livingstone, E. A. (ed.), *Studia Patristica 18, 2. Papers of the 1983 Oxford Patristic Conference. Critics, Classics, Ascetics, Liturgica*, Leuven, 1989, p. 355-362.
- FERGUSON, E., *The liturgical function of the 'Sursum Corda'*, în: Livingstone, E. A. (ed.), *Studia Patristica 13. Papers presented to the Sixth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1971. Part 2* (=Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 116), Berlin, 1975, p. 360-3.
- FERHAT, P., *Denkmäler altarmenischer Meßliturgie 1. Eine dem hl. Gregor von Nazianz zugeschriebene Liturgie*, Oriens Christianus N. Ser. 1 (1911), p. 204- 14.
- FERHAT, P., *Denkmäler altarmenischer Meßliturgie 2. Die angebliche Liturgie des hl. Katholikos Sahak*, Oriens Christianus N. Ser. 3 (1913), p. 16-31.

- FEULNER, H.J., *Die armenische Athanasius-Anaphora. Kritische Edition, Übersetzung und liturgievergleichender Kommentar* (=Anaphorae Orientales 1. Anaphorae Armenicae 1), Roma 2001.
- FEULNER, H.J. – TAFT, R. F. – VELKOVSKA, E., *Gabriele Winkler at sixty. Vita et Opera*, în: Feulner, H.J. - Velkovska, E. - Taft, R.F. (eds.), *Crossroad of Cultures. Studies in Liturgy and Patristics in Honor of Gabriele Winkler* (=OCA 260), Roma, 2000, p. 11-29.
- FEULNER, H. J., *Zu den Editionen orientalischer Anaphoren*, în: Feulner, H.J. - Velkovska, E. - Taft, R.F. (eds.), *Crossroad of Cultures. Studies in Liturgy and Patristics in Honor of Gabriele Winkler* (=OCA 260), Roma, 2000, p. 252-82.
- FINKELSTEIN, L., *The Birkat Ha-Mazon*, The Jewish Quarterly Review N. Ser. 19 (1928-29), p. 211-62.
- FLORENSKY, P., *Slovesnie slujenie*, în: Journal Moskovskoi Patriarii 4, 1977, p. 63-75.
- FLOROVSKY, G., *Function of Tradition in the Ancient Church*, GOTR 9 (1963), p. 181-200.
- FUNK, F.X., *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, 2 volume, Paderborn 1905 = 1979; traducerea engleză bazată pe această ediție la: James Donaldson, *Constitutions of the Holy Apostles*, Edinburgh 1886/New York 1926, p. 387-505..
- ΦΙΛΙΑΣ, Γ. Ν., *Μελέτες ιστορίας καί θεολογίας τῆς ὀρθοδόξου λατρείας*, Ἀθήνα, 2002.
- ΦΟΥΝΤΟΥΛΗ, Ι., *Ἡ Θεία Λειτουργία τοῦ Μεγάλου Βασιλείου*, în: IDEM, *Λειτουργικά Θέματα Δ΄*, Θεσσαλονίκη, 1979.
- GAIN, B., *L'église de Cappadoce au IV^e siècle d'après la correspondance de Basile de Césarée (330-379)* (=OCA 225), Roma, 1985.
- GAVIN, F., *The Jewish Antecedents of the Christian Sacraments*, Londra, 1928, p. 59-97.
- GARSOIAN, N. G., *Armenia between Byzantium and the Sasanians* (=Variorum Collected Studies Series ; CS 218) London, 1985.

- IDEM, *Church and culture in early medieval Armenia* (=Variorum Collected Studies Series; CS 648), Brookfield, 1999.
- IDEM, *L'église arménienne et le grand schisme d'Orient* (=Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 574 - Subs. 100), Louvain, 1999.
- GARSOIAN, N. G. (ed.), *Ps. P'awstos. Buzandaran Patmut'iwnk' (The Epic Histories), also known as Patmut'iwn Hayoc' (History of Armenia), attributed to P'awstos Buzandac'i. A facsimile reproduction by Nina G. Garsoian*, Delmar, New York, 1984.
- IDEM, *Some Preliminary Precisions on the Separation of the Armean and Imperial Churches : The presence of armean bishops at the first five oecumenical councils*, Porphyrogenitus : Columbia University, 1988.
- IDEM, *The Epic Histories attributed to P'awstos Buzand (Buzandaran Patmut'iwnk')*, (=Harvard Armean Texts and Studies 8), Cambridge, MA 1989.
- IDEM, *Treasures in heaven : Armean art, religion and society*, Seattle, 1998.
- GELSTON, A., *ΔΙ' ΕΥΧΗΣ ΛΟΓΟΙ*, *Journal of Theological Studies* 33(1982), p. 172-175.
- IDEM, *The Relationship of the Anaphoras of Theodore and Nestorius to that of Addai and Mari*, in: G. Karukaparampil (ed.), *Tuvaik Studies in Honour of Rev. Jacob Vellian* (=Syrian Churches Series XVI), Kottayam, 1995, p. 20-26.
- GERHARDS, A., *Akklationen im Eucharistiegebet. Funktion and Gestalt im Liturgievergleich*, Feulner, H. J. - Velkovska, E. - Taft, R. F. (eds.), *Crossroad of Cultures. Studies in Liturgy and Patristics in Honor of Gabriele Winkler* (=OCA 260), Roma, 2000, p. 315-29.
- IDEM, *Anaphora*, *Lexikon für Theologie und Kirche* 3 1 (1993), p. 595f.
- IDEM *Die griechische Gregoriosanaphora. Ein Beitrag zur Geschichte des Eucharistischen Hochgebets* (=LQF 65), Münster, 1984.
- IDEM, *Die Großen Fürbitten am Karfreitag und die Interzessionen des Eucharistischen Hochgebets als Spiegel des Selbstverständnisses der Kirche*, in: N. Klimek (ed.), *Universalität und Toleranz. Der Anspruch des christlichen Glaubens. Festschrift für Georg Bernhard Langemeyer*, Essen, 1989

- IDEM, *Die literarische Struktur des eucharistischen Hochgebets. Zu einer Studie über die alttestamentlichen Wurzeln der Anaphora and deren Entfaltung im jüdischchristlichen Beten*, Liturgisches Jahrbuch 33 (1983), p. 90- 104.
- IDEM, *Entstehung and Entwicklung des Eucharistischen Hochgebets im Spiegel der neueren Forschung. Der Beitrag der Liturgiewissenschaft zur liturgischen Erneuerung*, in: Heinz, A. - Rennings, H. (eds.), *Gratias agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet. Festschrift Balthasar Fischer*, Freiburg - Basel - Wien 1992, p. 75-96.
- IDEM, *Zu wem beten? Die These Joseph Andreas Jungmanns (+ 1975), über den Adressaten des Eucharistischen Hochgebetes im Licht der neueren Forschung*, Liturgisches Jahrbuch 32 (1982), p. 219-30.
- GIBSON, A. G., *Saint Basil's liturgical authorship* (= Studies in Sacred Theology 2. Ser. 168), Washington, 1965.
- GIET, S., *Saint Basile et le concile de Constantinople du 360*, JTS 6 (1955), p. 94-99
- GIRAUDO, C., *La struttura letteraria della preghiera eucaristica. Saggio sulla genesi letteraria di una forma* (=Analecta Biblica. Investigationes Scientifcae in Res Biblicas 92), Roma, 1981.
- GOAR, J., *Εὐχολόγιον sive Rituale Graecorum*, Lutetiae Parisiorum, 1647, Venetiis, 1730.
- GRISBROOKE, W. J., *Intercession at the Eucharist*, Studia Liturgica 4, 3 (1965), p. 129-55.
- IDEM, *Intercession at the Eucharist* (2), Studia Liturgica 5, 1 (1966), p. 20-44; 87-103.
- IDEM, *Intercession at the Eucharist* (3), Studia Liturgica 5, 2.
- GRIBOMONT J., *Esotérisme et Tradition dans le Traité du Saint-Esprit de Saint Basil*, Oecumenica. Jahrbuch für ökumenische Forschung 2 (1967), p. 52-53.
- IDEM, *Eustathe le Philosophe et le voyages du jeune Basile de Césarée*, Revue d' Histoire Ecclésiastique 54 (1959), p. 115-124.
- IDEM, *Histoire du texte des Ascétiques de saint Basile* (=Bibliothèque du Muséon 32), Louvain, 1953.

- IDEM, *Notes biographiques sur St. Basile le Grand*, în: Fedwick (ed.), *Basile of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium*, 2 vol, Toronto, Pontifical Institute for Mediaeval Studies 1981, p. 21-48.
- GRUMEL, V., Recenzie la H. Engberding, *Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie, Textgeschichtliche Untersuchungen und kritische Ausgabe* (=Theologie des christlichen Ostens 1), Münster, 1931 în: *Échos d' Orient* 31 (1932), p. 470-472.
- HAMM, F., *Die liturgischen Einsetzungsberichte. Im Sinne vergleichender Liturgieforschung untersucht* (=LQF 23), Münster, 1928.
- HAMMERSCHMIDT, E., *Altägyptische Elemente im koptischen Christentum*, Ostkirchliche Studien 6 (1978), p. 233-50.
- HAMMERSCHMIDT, E., *Die koptische Gregoriosanaphora. Syrische and griechische Einflüsse auf eine ägyptische Liturgie* (=Berliner Byzantinistische Arbeiten 8), Berlin, 1957.
- IDEM, *Kultsymbolik der koptischen Kirche and der äthiopischen Kirche*, în: Herrmann, F. (ed.), *Symbolik der Religionen X. Symbolik des orthodoxen and orientalischen Christentums*, Stuttgart, 1962, p. 167-233.
- IDEM, *Some remarks on the history of, and present state of investigation into the Coptic Liturgy*, Bulletin de la Société d'Archéologie Copte 19 (1967-8), p. 89-113.
- IDEM, *Studies in the Ethiopic anaphora* (=Berliner Byzantinistische Arbeiten 25), Berlin, 1961.
- HAMMERSTAEDT, J.- TERBUYKEN, P, *Improvisation*, Reallexikon für Antike and Christentum 17 (1996), p. 1212-84.
- HANSON, R. C., *The Liberty of the Bishop to improvise prayer in the Eucharist*, Vigiliae Christianae 15 (1961), p. 173-176.
- HANSSENS, P., *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus*, III, Roma, 1932.
- HANSSENS, J.M., Recenzie la H. Engberding, *Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie, Textgeschichtliche Untersuchungen und kritische Ausgabe*

- (=Theologie des christlichen Ostens 1), Münster, 1931 în: *Orientalia Christiana* 26 (1932), p. 220-223.
- HÄNGGI - PAHL (eds.), *Præx Eucharistica I. Textus a variis liturgiis antiquioribus selecti*, Fribourg, 1968.
- HEIMING, O., Recenzie la H. Engberding OSB, *Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie, Textgeschichtliche Untersuchungen and kritische Ausgabe* (=Theologie des christlichen Ostens. Heft I), Münster 1931, *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 11 (1931), p. 302-4.
- HEINEMANN, J., *Prayer in the Period of the Tanna'im and the Amora'im: Its Nature and its Patterns*, Berlin, New York, 1977.
- IDEM, *Prayer in the Talmud. Forms and Patterns* (= *Studia Judaica* 9), Berlin - New York, 1977.
- HOUSSIAU, A., *L'anaphore Alexandrine de Saint Basile: Anaphores nouvelles* (=Assemblées du Seigneur 2. Ser. 2, Paris, 1968, p. 55-74.
- IDEM, *The Alexandrine Anaphora of St. Basil*, în: L. Sheppard (ed.), *The New Liturgy*, London, 1970, p. 243.
- HUILIER, P., *La théologie de l'epiclèse*, *Verbum Caro* 14 (1960), p. 307-327.
- HUTCHEON, C. R., "A Sacrifice of Praise": *A Theological Analysis of the Pre-Sanctus of the Byzantine Anaphora of Saint Basil*, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 1, 2001.
- IORDĂCHESCU, Pr. GH., *Dipticele sau rugăciunile de mijlocire în Liturghiile creștine*, O 2 (1959), p. 280-296.
- JACOB, A., *Histoire du formulaire grec de la liturgie de Saint Jean Chrysostome. Thèse présentée pour l'obtention du grade de docteur en philosophie et lettres* (teză nepublicată a universității din Louvain), Louvain, 1968.
- JASPER, R., CUMING, G., *Prayers of the Eucharist: Early and Reformed*, New York, 1987.
- JAUBERT, A., *Clément de Rome. Epître aux Corinthiens* (=SC 167), Paris, 1971.
- JERMIAS J., *Die Abendmahlworte Jesu*, Göttingen, 1967.

- JOHNSON, M. E., *The archaic nature of the Sanctus, Institution Narrative, and Epiclesis of the Logos in the anaphora ascribed to Sarapion of Thmuis*, în: Taft, R. F. (ed.), *The Christian east. Its institutions and its thoughts. A critical reflection. Papers of the International Scholarly Congress for the 75th Anniversary of the Pontifical Oriental Institute Rome, 30 May – 5 June 1993* (=OCA 251), Roma, 1996, p. 671-702.
- IDEM, *The origins of the anaphoral use of the Sanctus and Epiclesis revisited. The contribution of Gabriele Winkler and its implications*, în: Feulner, H. J. - Velkovska, E. - Taft, R. F. (eds.), *Crossroad of Cultures. Studies in Liturgy and Patristics in Honor of Gabriele Winkler* (=OCA 260), Roma, 2000, p. 405-42.
- IDEM, *The prayers of Sarapion of Thmuis. A literary, liturgical, and theological analysis* (=OCA 249), Roma, 1995.
- JOHNSON, T.E., *Recovering Ägyptisches Heimatgut. An exercise in liturgical methodology*, Questions Liturgiques 76 (1995), p. 182-98.
- JUGIE, M., *L'épiclese et le mot antitype de la messe de saint Basile*, Echos d'Orient 9 (1906), p. 217-239.
- JUNGSMANN, J., *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet* (=LQF 19-20), Münster, 1962, p. 112-154; 155-168.
- JUNGSMANN, J. Recenzie la H. Engberding, *Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie, Textgeschichtliche Untersuchungen und kritische Ausgabe* (=Theologie des christlichen Ostens 1), Münster, 1931 în: Zeitschrift für katholische Theologie 56 (1932), p. 467-468.
- KAHLE, P. E., *Bala'izah. Coptic texts from Deir El-Bala'izah in Upper Egypt*, London, 1954.
- KARALEVSKIJ, C., *Antioche*, Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique, III, col. 563-703.
- KAZHDAN, A., *History of Byzantium*, în: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, New York/Oxford 1991, p. 345-362.

- KÄHLER, E., *Studien zum Te Deum und zur Geschichte des 24. Psalms in der alten Kirche* (=Veröffentlichungen der Evangelischen Gesellschaft für Liturgieforschung 10), Göttingen, 1958.
- KLAUCK, H. J., *Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief*, Münster, 1981
- KLAUSER, TH., *Anton Baumstark (1872-1948)*, Ephemerides Liturgicae 63 (1949), p. 184-207 și Oriens Christianus 37 (1953), p. 2-3.
- IDEM, *Märtyrerkult, heidnischer Heroenkult und spätjüdische Heiligenverehrung. Neue Einsichten und neue Probleme* în: IDEM, *Gesammelte Arbeiten zur Liturgiegeschichte, Kirchengeschichte und christlichen Archäologie* (=Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 3), Münster 1974.
- KLOSTERMANN, E. (ed), *Origenes Werke* (=Die griechischen christlichen Schriftsteller 6), Leipzig, 1901.
- KNOWLES, P., *The Renaissance in the Study of Byzantine Liturgy*, Worship 68 (1994), p. 232-241.
- KOLLWITZ, J., *Antiochia am Orontes*, Reallexikon für Antike und Christentum I, p. 461-469.
- KRAELING, C. H., *The Jewish Community at Antioch*, Journal of Biblical Literature LI (1932), p. 130-160.
- KRETSCHMAR, G., *Abendmahl III-1*, Theologische Realenzyklopädie 1 (1977), p. 59-89.
- IDEM, *Abendmahlsfeier I*, Theologische Realenzyklopädie 1 (1977), p. 230-78.
- IDEM, *Beiträge zur Geschichte der Liturgie, insbesondere der Tauf Liturgie, in Ägypten*, Jahrbuch für Liturgik and Hymnologie 8 (1963), p. 1-54.
- IDEM, *Die frühe Geschichte der Jerusalemer Liturgie*, Jahrbuch für Liturgik and Hymnologie 2 (1956), p. 22-46.
- IDEM, *Festkalender and Memorialstätten Jerusalems in altkirchlicher Zeit*, în: Busse, H. - Kretschmar, G. (eds.), *Jerusalemer Heiligtumstraditionen in altkirchlicher and frühislamischer Zeit*, Wiesbaden 1987, p. 29-111.

- IDEM, *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie* (=Beiträge zur historischen Theologie 21), Tübingen, 1956.
- LAMPE, G. H. W., *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, 1961.
- LANNE, E., *L'Église Une*, Irénikon 50 (1977), p. 46-58.
- IDEM, *L'Église Une dans la prière eucharistique*, Irénikon 50 (1977), p. 326-44, 511-19.
- IDEM, *Le Grand Euchologe du Monastère Blanc. Texte Copte édité avec traduction française* (=Patrologia Orientalis 28, 2), Paris, 1958.
- IDEM, *Les anaphores eucharistiques de saint Basile et la communauté ecclésiale*, Irénikon 55 (1982), p. 307-31.
- IDEM, *Les textes de la liturgie eucharistique en dialecte sahidique*, Le Muséon 68 (1955), p. 5-16.
- IDEM, *L'intercession pour l'église dans la prière eucharistique*, in: Triacca, A. M. - Pistoia, A. (eds.), *L'église dans la liturgie. Conférences Saint-Serge XXVI semaine d'études liturgiques, Paris, 26-29 juin 1979* (=BELS 18), Roma, 1980, p. 183-208.
- LECLERCQ, H., *Dyptyques*, in: *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, t. IV, partie I, col. 1045-1170.
- LEDOGAR, R. J., *Acknowledgment. Praise-verbs in the early Greek anaphora* (Roma 1968).
- LEROY, F.J., *Proclus, „De traditione divinae Missae“, un faux de C. Palaeocappa*, OCP 28 (1962), p. 288-299.
- LIDDELL, H. G.- SCOTT, R., *A Greek-English Lexicon with revised Supplement 1996*, Oxford, 1996.
- LIETZMANN, H., *Die Liturgie de Theodor von Mopsuestia*, Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften 23 (1933), p. 915-936.
- IDEM, *Messe and Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie* (=Arbeiten zur Kirchengeschichte 8), Bonn, 1926.
- LIGIER LOUIS, *Anaphores orientales et prieres juives*, Proche-Orient chrétien 13 (1963), p. 3-20.

- IDEM, *Autour du sacrifice eucharistique. Anaphores orientales et anamnese juive de Kippur*, Nouvelle revue théologique 82 (1960), p. 40-55.
- IDEM, *De la Cène de Jesus a l'anaphore de l'Eglise*, La Maison-Dieu 87 (1966), p. 7-49.
- IDEM, *De la Cène du Seigneur a l'Eucharistie*, Assemblées du Seigneur 1(1968), p. 19-57.
- IDEM, *From the Last Supper to the Eucharist*, în: Lancelot Sheppard (ed), *The New Liturgy*, Londra, 1970, p. 133.
- IDEM, *Les origines de la prière eucharistique: de la Cène du Seigneur a l'Eucharistie*, Questions liturgiques 53 (1972), p. 192 și urm; Articolul a apărut și în traducere engleză: *The Origins of the Eucharistic Prayer: From the Last Supper to the Eucharist*, Studia Liturgica 9 (1973), p. 179 și urm.
- IDEM, *Péché d'Adam et péché du monde. Bible, Kippur, Eucharistie II*, Theologie 48, Paris, 1961.
- LILIENFELD, F. v., *Basilius der Große and die Mönchsväter der Wüste*, în: Voigt, W. (ed.), *XVII. Deutscher Orientalistentag vom 21. bis 27. Juli 1968 in Würzburg* (=Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Supplements 1), Wiesbaden, 1969, p. 418-35.
- LIVINGSTONE, E. A. (ed), *Studia Patristica 15*, Papers presented to the Seventh International Conference on Patristic Studies, held in Oxford 1975 (=TU 128), Berlin, 1984, p. 536.
- LUBATSCHIVSKYJ, M. J., *Des heiligen Basilius liturgischer Kampf gegen den Arianismus. Ein Beitrag zur Textgeschichte der Basiliusliturgie*, Zeitschrift für Katholische Theologie 66 (1942), p. 20-38.
- MACOMBER, W. F., *A History of the Chaldean Mass, Worship* 51 (1977), p. 523-536.
- IDEM, *A Theory of the Origins of the Syrian, Maronite and Chaldean Rites*, OCP 39 (1973), p. 235-247.
- IDEM, *The Anaphora of Saint Mark according to the Kacmarcik Codex*, OCP 45 (1979), p. 75-98.

- IDEM, *The Greek Text of the Coptic Mass and of the Anaphoras of Basil and Gregory According to the Kacmarcik Codex*, OCP 43 (1977), p. 308-34.
- IDEM, *The oldest known text of the Anaphora of the Apostles Addai and Mari*, OCP 32 (1966), p. 335-71.
- IDEM, *The Kacmarcik Codex. A 14th Century Greek-Arabic Manuscript of the Coptic Mass*, Le Muséon 88 (1975), p. 391-5.
- IDEM, *The Maronite and Chaldean Version of the Anaphora of the Apostles*, OCP 37 (1971), p. 55-83.
- IDEM, *The Nicene Creed in a Liturgical Fragment of the 5th or 6th Century from Upper Egypt*, Oriens Christianus 77 (1993), p. 98-103.
- MADEY, J.,- VAVANIKUNNEL, G., *Die göttliche Liturgie der Thomas-Christen ostsyrischer Überlieferung (Syro-Malabarische Kirche)*, Paderborn, 1992.
- MAGNE, J., *L'anaphore nestorienne dite d'Addée et Mari et l'anaphore maronite dite de Pierre III. Étude comparative*", OCP 53 (1987), p. 107-158;
- MATEOS, J.(ed), *Le Typicon de la Grande Église: Ms. Sainte Croix no. 40, X^e siècle. Introduction, texte critique, traduction et notes, 2 vol.* (=OCA 165-166), Roma, 1962-1963.
- MAZZA, E., *L'anafora eucaristica. Studi sulle origini* (=BELS 62), Roma, 1992.
- IDEM, *La discussione sull'origine dell'anafora eucaristica: una messa a punto*, Rivista di pastorale liturgica 32,1 (1994), p. 42-54.
- IDEM, *La structure des anaphore alexandrine et antiochienne*, Irenikon 67 (1994), p. 5-40.
- IDEM, *La mistagogia. Una teologia della liturgia in epoca patristica* (=BELS 46), Roma
- IDEM, *Un criterio particolare nella tecnica di costruzione delle anafore: l'uso della fonte della fonte*, in: Taft, R. F., Winkler, G. (eds.), *Acts of the International Congress Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (1872-1948), Rome, 25-29 September 1998* (=OCA 265), Roma, 2001, p. 833-89.
- Mc. CULLOUGH, W. S., *A Short History of Syriac Christianity to the Rise of Islam*, Chicago, 1982.
- Mc. KENNA, H., *Eucharist and Holy Spirit* (=Alcuin Club Collections 57).

- IDEM, *Eucharistic Prayer: Epiclesis*, in: A. Heinz, Heinrich Rennings (eds.), *Gratias agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet. Für Balthasar Fischer*, Freiburg, Basel, Wien, 1992, p. 283-291.
- MECERIAN, L. J., *Histoire et Institutions de l'Église Armenienne*, Beirut, 1965.
- MELIA, E., *Les diptyques liturgiques et leur signification ecclésiologique*, in: Triacca, A. M. - Pistoia, A. (eds.), *L'église dans la liturgie. Conférences Saint-Serge XXVI^e semaine d'études liturgiques, Paris, 26-29 Juin 1979* (=BELS 18), Roma, 1980, p. 209-29.
- MENGE, H., *Langenscheidts Grosswörterbuch Altgriechisch-Deutsch*, Berlin, München 1994.
- MERCIER, B-Ch., *La liturgie de saint Jacques. Édition critique du texte grec avec traduction latine* (=Patrologia Orientalis 26, 2), Paris, 1946.
- IDEM, *Præ Eucharistica. Zur Frühgeschichte der Basileios Anaphora. Beobachtungen and Hypothesen*, in: Renhart, E. - Schnider, A. (eds.), *Sursum corda. Variationen zu einem liturgischen Motiv. Für Philipp Harnoncourt zum 60. Geburtstag*, Graz, 1991, p. 121-29.
- IDEM, *Unterschiedliche Konzeptionen des Meßopfers im Spiegel von Bedeutung and Deutung der Interzessionen des römischen Canon missæ*, in: Gerhards, A. - Richter, K. (eds.), *Das Opfer. Biblischer Anspruch and liturgische Gestalt* (=Quaestiones Disputatae 186), Freiburg- Basel – Wien, 2000, p. 128-84.
- IDEM, *Zur Eucharistie in den Thomasakten. Zugleich ein Beitrag zur Frühgeschichte der eucharistischen Epiklese*, in: Feulner, H.-J., Velkovska, E., Taft, R.F. (eds.), *Crossroad of Cultures. Studies in Liturgy and Patristics in Honor of Gabriele Winkler* (=OCA 260, Roma, 2000, p. 493-513.
- MESSNER, R., LANG, M., *Die Freiheit zum Lobpreis des Namens. Identitätsstiftung im eucharistischen Hochgebet and in verwandten jüdischen Gebeten*, in: Gerhards, A. Doeker, A. Ebenbauer, P. (eds.), *Identität durch Gebet. Zur gemeinschaftsbildenden Funktion institutionalisierten Betens in Judentum and Christentum*, Paderborn, 2003, p. 371-411.

- MESSNER, R., WINKLER, G., *Überlegungen zu den methodischen and wissenschaftlichen Grundlagen der Liturgiewissenschaft*, Theologische Quartalschrift 178 (1998), p. 229-43.
- METZGER, M.(ed), *Les Constitutions apostoliques* (=SC 320, 329, 336), Paris, 1985-7
- IDEM, *Tradition orale et tradition écrite dans la pratique liturgique antique. Les recueils de Traditions Apostolique*, în: Taft, R. F. - Winkler, G. (eds.), *Acts of the International Congress Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (1872-1948), Rome, 25-29 September 1998* (=OCA 265), Roma, 2001, p. 599-611.
- MICHELL G.A., *Firmilian and Eucharistic Consecration*, JTS 5 (1954).
- MITCHELL, LL., *The Alexandrian Anaphora of St Basil of Caesarea: Ancient Source of A Common Eucharistic Prayer*, Anglican Theological Review 58 2 (1976),
- MITROVANOVICI, N., *Liturgica Bisericii Ortodoxe*, Cernăuți, 1929.
- MOPAITHΣ, Δ. N., Οἱ ἐν τῇ Ἑθνικῇ Βιβλιοθήκῃ τῶν Παρισίων Ἑλληνικοὶ λειτουργικοὶ κώδικες, *Θεολογία* 24 (1953), p. 536-542.
- MOPAITHΣ, Δ. N., *Ἡ ἀρχαιοτέρα μορφή τῶν λειτουργιῶν τοῦ Μ. Βασιλείου καὶ τοῦ Χρισσοστόμου*, *Θεσσαλονίκη*, 1957.
- MOREAU, F. J., *Les liturgies eucharistiques: notes sur leur origine et leur developpement*, Bruxelles, 1924.
- MUNK, E., *La voix de la Torah. Commentaire du Pentateuque, Deuteronomie*, Paris 1981.
- NECULA, N., *Doctrina si viața religioasă a Bisericii Copte reflectate în textele ei liturgice. (Rugăciuni și imne)*, extras din Ortodoxia 1-2 (1974), p. 473-626.
- IDEM, *Câteva trăsături generale ale artei copte*, Ortodoxia 3 (1971), p. 429-440.
- IDEM, *Scurtă privire asupra literaturii religioase a Bisericii Copte și îndeosebi asupra cârților ei de cult*, BOR 5-6 (1971), p. 644-659.
- IDEM, *Ritualul Botezului creștin al Mirungerii în riturile liturgice răsăritene*, GB 9-10 (1971), p. 828-846.
- IDEM, *Organizarea învățământului teologic și cântarea cultică în Biserica Ortodoxă Coptă*, GB 7-8 (1973), p. 765-781.

- IDEM, *Opera canonică a patriarhilor copti din secolele XI—XIII si importanța ei pentru viața Bisericii Copte*, BOR 1-2 (1982), p. 193-204.
- IDEM, *Rânduiala laudelor bisericesti din Biserica Coptă în comparație cu rânduiala din ritul bizantin*, GB 4-6 (1982), p. 391-398.
- IDEM, *Părintele Prof. Dr. Ene Braniște la aniversarea a 70 ani de la naștere*, ST 7 (1983), p. 563 -581.
- IDEM, *Preotul Profesor Dr. Ene Braniște – in memoriam*, ST 3-4 (1984), p. 280-285.
- OFSTERLEY, W. O. E., *The Jewish background of the Christian liturgy*, Oxford, 1925.
- ORBE, A., *La epionoia. Algunos preliminares historicos de la distinction kat'epinoian*, Roma, 1955.
- PARENTI, S., VELKOVSKA, E., *L'Eucologio Barberini Gr. 336 (=BELS 80)*, Roma, 1995.
- PARENTI, S., VELKOVSKA, E., *L'Eucologio Barberini Gr. 336. Seconda edizione riveduta. Con traduzione in lingua italiana (=BELS 80)*, Roma, 2000.
- PERHAM, M., *The Communion of Saints. An Examination of the Place of the Christian Dead in the Belief, Worship, and Calendars of the Church* (Alcuin Club Collections 62), London, 1980.
- PETERSON, E., *Die Bedeutung von ἀναδείκνυμι in den griechischen Liturgien*, în: Festgabe für Adolf Deissmann zum 60. Geburtstag, Tübingen, 1927, p. 320-326.
- POPESCU, G. M., *Cultul bisericii armene*, GB 5-6 (1962), p. 608-617.
- POPOVICIU, N., *Epicleza euharistică*, Sibiu, 1942.
- PROBST, F., *Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte*, Tübingen 1870.
- IDEM, *Liturgie des vierten Jahrhunderts und deren Reform*, Münster 1893.
- PRUCHE, B., *Κήρυγμα et Δόγμα dans le traité Sur le Saint Esprit de Saint Basile de Césarée en Cappadoce*, SP 9 (=TU 94), Berlin, 1966, p. 257-262.
- Πάλλη, Γ. Α., Ποτλή, Μ., *ΣΥΝΤΑΓΜΑ ΤΩΝ ΘΕΙΩΝ ΚΑΙ ΙΕΡΩΝ ΚΑΝΟΝΩΝ*, τόμος δεύτερος, Αθήνα, 1852.
- RADU, D., *Prof Pr. Ene Braniște*, ST 1 (1982), p. 65-67.
- RAES, A., *Introductio in Liturgiam Orientalem*, Roma, 1947.
- IDEM, *KATA ΠΑΝΤΑ ΚΑΙ ΔΙΑ ΠΑΝΤΑ*, Oriens Christianus 48 (1964), p. 216-20.

- IDEM, *L'authenticité de la liturgie byzantine de saint Basile*, *Revue des Études Byzantines* 16 (1958), p. 158-61.
- IDEM, *L'étude de la liturgie syrienne: son état actuel*, in *Miscellanea liturgica in honorem Cuniberti Mohlberg*, Roma, 1948.
- IDEM, *Le Récit de l'institution eucharistique daps l'anaphore chaldéenne et malabare des Apôtres*, *OCP* 10 (1944), p. 216-26.
- IDEM, *Un nouveau document de la liturgie de S. Basile*, *OCP* 26 (1960), p. 401-11.
- RAHMANI, I. E., *Les Liturgies Orientales et Occidentales*, Beyrouth, 1929.
- IDEM, *Missale iuxta ritum Ecclesiae Apostolicae Antiochenae Syrorum*, Sharfê, 1922.
- IDEM, *Missale Syriacum iuxta ritum ecclesiae apostolicae Antiochenae Syrorum*, Sharfeh, 1922, p. 172-196.
- IDEM, (ed.), *Testamentum Domini nostri Jesu Christi* Mainz, 1899, p. 38-42.
- RATCLIFF, E. C., *The Sanctus and the Pattern of the Early Anaphora*, *Journal of Ecclesiastical History* 1 (1950), p. 29-36, 125-134.
- RĂMUREANU, Pr. Prof. I., *Prof. Pr. Dr. Petre Vintilescu*, *ST* 1-2 (1982), p. 49-50.
- REIF, S. C., *Early History of Jewish Worship*, în: Paul F. Bradshaw-Lawrence-A.Hoffman (eds), *The Making of Jewish and Christian Worship*, Notre Dame și Londra, 1991.
- IDEM, *Judaism and Hebrew Prayer: New Perspectives on Jewish liturgical history*, Cambridge, 1993, p. 1-87.
- REINE, F. J., *The Eucharistic Doctrine and Liturgy of the Mystagogical Catecheses of Theodore of Mopsuestia*, Washington, 1942.
- RENAUDOT, E., *Liturgiarum Orientalium Collectio 1-2*, Frankfurt și Londra, 1847.
- REINHART, E., *Die älteste armenische Anaphora. Einleitung, kritische Edition des Textes and Übersetzung*, în: Reinhart, E. - Dum-Tragut, J. (eds.), *Armenische Liturgien. Ein Blick auf eine ferne christliche Kultur* (=Heiliger Dienst. Ergänzungsband 2), Graz- Salzburg, 2001, p. 93-241.
- IDEM, *Die Interzessionen der älteren Version der armenischen Basiliusanaphora*, în: Taft, R. F. - Winkler, G. (eds.), *Acts of the International Congress Comparative*

- Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (1872-1948)*, Rome, 25-29 September 1998 (=OCA 265), Roma, 2001, p. 929-61.
- IDEM, *Zu einem Gebetseinschub in der jüngeren armenischen Redaktion der Basiliusanaphora*, in: H.J.Feulner, E. Velkovska, R.F. Taft (eds), *The Crossroad of Cultures. Studies in Liturgy and Patristics in Honour of Gabriele Winkler* (=OCA 260), Roma, 2000, p. 591-601.
- RENOUX, A., *Liturgie arménienne et liturgie hierosolymitaine* (=BELS 7), Roma, 1976, p. 275-88.
- RENOUX, CH., *L'anaphore arménienne de Saint Gregoire L'Illuminateur*, în Bernard Botte (ed.), *Eucharisties d'Orient et d'Occident*, vol 2 (=Lex Orandi 47), Paris, 1970, p. 83-108.
- RICHARD, M., *Asterii Sophistae commentariotvm in Psalmos quae supersunt accedunt aliquot homiliae anonymae* (=Symbolae Osloenses Fasc. Suppler. 16), Oslo 1956.
- RORDORF, W., *Aux origines du culte des martyrs*, în: Irenikon 45 (1972).
- RORDORF, W., TUILIER, A.(eds), *La Doctrine des douze Apôtres* (=SC 248), Paris.
- ROUWHORST, G., *Benediction, action de grâces, supplication. Les oraisons de la table dans le Judaïsme et les célébrations eucharistiques des chrétiens syriaques*, Questions liturgiques 61 (1980), p. 211-240.
- RUDBERG, S.Y., *Manuscripts and Editions of the Works of Basil of Caesarea*, în: P.J. Fedwick (ed), *Basile of Caesarea ...*, vol 1, pag. 49-65.
- RÜCKER, A., Recenzie la H. Engberding, *Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie, Textgeschichtliche Untersuchungen und kritische Ausgabe* (=Theologie des christlichen Ostens 1), Münster, 1931 în: OC 6 (1931), p. 264-267.
- SALAVILLE (ed), S., *Nicholas Cabasilas, Explication de la divine Liturgie* (=SC 4bis), Paris, 1967.
- SARMACAȘ, L., *Taina botezului și Liturghia Bisericii Armene de Răsărit*, Iași, 1895.
- SCHERMANN, Th., *Ägyptische Abendmahlsliturgien des I. Jahrtausends* (=Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums 6), Paderborn, 1912.

- IDEM, *Einleitungen zu Remigius Storfs Übersetzung Griechischer Liturgien in: Bibliothek der Kirchenväter*, Bd. 5, Kempten und München, 1912.
- SCHULZ, H.J., *Die byzantinische Liturgie. Glaubenszeugnis and Symbolgestalt* (=Sophia 5), Trier, 1980.
- IDEM, *Die byzantinische Liturgie. Vom Werden ihrer Symbolgestalt*, Freiburg im Breisgau, 1964.
- IDEM, *Liturgischer Vollzug and sakramentale Wirklichkeit des eucharistischen Opfers*, OCP 45 (1979), p. 245-66.
- IDEM, *Liturgischer Vollzug and sakramentale Wirklichkeit des eucharistischen Opfers II*, OCP 46 (1980), p. 5-19.
- IDEM, *Ökumenische Glaubenseinheit aus eucharistischer Überlieferung* (=Konfessionskundliche and Kontroverstheologische Studien 39), Paderborn, 1976.
- IDEM, „Wandlung“ im ostkirchlich-liturgischen Verständnis. *Eine Orientierung im Disput um Transsubstantiation and Transsignifikation*, Catholica 40 (1986), p. 270-86.
- SESBOÜÉ, B., *L'Apologie d'Eunome de Cyzique et le Contre Eunome (L. I-III) de Basile de Césarée. Présentation, analyse théologique et traduction française*, Roma, 1980.
- SESBOÜÉ, B., *Saint Basile et la Trinité : un acte théologique au IVème siècle; le rôle de Basile de Césarée dans l'élaboration de la doctrine et du langage trinitaire*, Desclée, Paris, .
- SESBOÜÉ, B., DE DURAND GEORGES-MATTHIEU, DOUTRELEAU LOUIS (eds.), *Basile de Césarée, Contre Eunome, suivi de Eunome, Apologie*, 2 vol. (=SC 299, 305), Paris, 1982, 1983.
- SHEPPARD, M., *The Formation and the Influence of the Antiohiene Liturgy*, Dumbarton Oaks Papers 15 (1961).
- SIEBEN, J., *Basilius von Cäsarea. De Spiritu Sancto. Über den Heiligen Geist. Übersetzt and herausgegeben von Hermann Joseph Sieben SJ* (=Fontes Christiani 12), Freiburg, 1993.

- IDEM, *Eine Bibliographie zu Wörtern und Begriffen aus der Patristik* (1918-1978), Berlin, New York, 1980.
- SMITH, M.A., *The Anaphora of Apostolic Tradition re-considered*, *Studia Patristica* 10 (*Theologische Untersuchungen* 107), Berlin, 1970, p. 426-430.
- SPINKS, B. D., *Addai and Mari - the Anaphora of the Apostles: A Text for Students* (GLS 24, Nottingham 1980).
- IDEM, *Beware the Liturgical Horses! An English Interjection on Anaphoral Evolution*, *Worship* 59 (1985), p. 211-219.
- IDEM, *Mar Nestorius and Mar Theodore the Interpreter, The forgotten eucharistic prayers of east Syria. Introduction, translation and commentary* (=Joint Liturgical Studies 45), Cambridge, 1999.
- IDEM, *Mis-Shapen: Gregory Dix and the Four Action Shape of the Liturgy*, *Lutheran* 4(1990), p. 161-177.
- IDEM, *The Anaphora of Nestorius, Antiochene Lex Credendi through Constantinopolitan Lex Orandi?*, *OCP* 62 (1996), p. 273-94.
- IDEM, *The Jerusalem liturgy of the catecheses mystagogicae, Syrian or Egyptian?*, in: Livingstone, E.A. (ed.), *Studia Patristica* 18, 2. *Papers of the 1983 Oxford Patristic Conference. Critica, Classica, Ascetica, Liturgica*, Leuven, 1989, p. 391-5.
- IDEM, *The Jewish Liturgical Sources for the Sanctus*, *The Heythrop Journal* 21 (1980), p. 168-179.
- IDEM, *The Original Form of the Anaphora of the Apostles: A Suggestion in the Light of Maronite Sharar*, *Ephemerides Liturgicae* 91 (1977), p. 146-161.
- IDEM, *The Origin of the Anaphora of Nestorius: Greek or Syriac?*, in: *Bulletin of the Hohn Rylands Library* 78 (1996), p. 66-93.
- IDEM, *The Sanctus in the Eucharistic Prayer*, Cambridge, 1991.
- STĂNILOAE, D., *Învățătura despre Sfânta Treime în scrierea Sfântul Vasile «Contra lui Eunomiu»*, in: *Sfântul Vasile cel Mare. Închinare la 1600 de ani de la săvârșirea sa* (=Biblioteca teologică 3), București, 1980, p. 51-69.
- IDEM, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, Craiova, 1986.
- STEGMÜLLER, O., *Diptychen*, *Reallexikon für Antike und Christentum* 3 (1957).

- STEVENSON, K., *Anaphoral Offering: Some Observations on Eastern Eucharistic Prayers*, în EL 94 (1980).
- STRAWLEY, J. H., *The Early History of the Liturgy*, Cambridge, 1949.
- STREZA, L. Pr. Asist, *Botezul în diferite rituri liturgice creștine* (teză de doctorat), București, 1985, extras din Ortodoxia 1-2 (1985), p. 23-344.
- STREZA, L., Ep. Prof. Dr., *Tainele de inițiere în Bisericile Orientale*, Iași, 2003.
- IDEM, *Sensul pomenirilor în cadrul Sfintei Liturghii*, în volumul omagial: *Persoană și comuniune. Prinos de cinstire Pr. Prof. Acad. Dumitru Stăniloae*, Sibiu, 1993 p. 578-588.
- STRINGER, M., *Liturgy and Anthropology: The History of the Relationship*, Worship 63 (1989), p. 503-521.
- STRUNK, O., *Byzantin Office at Hagia Sophia*, DOP 9-10 (1955-56), p. 175-202.
- STUCKWISCH, D. R., *The Basilian Anaphoras*, în: Bradshaw, P. F. (ed.), *Essays on early eastern eucharistic prayers*, Minnesota, 1997, p. 109-30.
- SWAINSON, C. A., *The Greek Liturgies chiefly from original authorities*, Cambridge, 1884.
- TAFT, R. F., *A History of the Liturgy of St. John Chrysostom, Volume IV: The Diptychs*, Roma, 1991.
- IDEM, *Anton Baumstark's Comparative Liturgy revisited*, în: Taft, R. F. - Winkler, G. (eds.), *Acts of the International Congress Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (1872-1948), Rome, 25-29 September 1998 (=OCA 265)*, Roma, 2001, p. 191-232.
- IDEM, *Beyond East and West. Problems in Liturgical Understanding*, Roma, 1997.
- IDEM, *Ecumenical Scholarship and the Catholic-Orthodox Epiclesis Dispute*, Ostkirchliche Studien 45 (1996), p. 201-226.
- IDEM, *From logos to spirit, On the early history of the epiclesis*, în: Heinz, A. - Rennings, H. (eds.), *Gratias agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet. Festschrift Balthasar Fischer*, Freiburg - Basel - Wien, 1992, p. 489-502.
- IDEM, *How Liturgies Grow: the Evolution of the Byzantine "Divine Liturgy"*, OCP 43(1977), p. 355-78.

- IDEM, *Mount Athos: A Late Chapter in the History of the Byzantine Rite*, DOP 42 (1988), p. 179-194.
- IDEM, *Praying for the Saints? A note on the sanctoral intercessions-commemorations in the anaphora*, in: Schneider, M. - Berschin, W. (eds.), *Ab oriente et occidente (Mt 8, 11). Kirche aus Ost and West. Gedenkschrift für Wilhelm Nyssen*, St. Ottilien, 1996, p. 439-55.
- IDEM, *Reconstructing the History of the Byzantine Communion Ritual: Principles, Methods, Results*, Ecclesia Orans 11 (1994).
- IDEM, *Textual Problems in the diaconal admonition before the anaphora in the Byzantine tradition*, OCP 49 (1983), p. 340-65.
- IDEM, *The Armean „Holy Sacrifice (Surb Patarag)„ as a mirror of Armean liturgical history*, Taft, R. F. (ed.), *The Armean Christian Tradition. Scholarly symposium in honor of the visit to the Pontifical Oriental Institute, Rome of His Holiness Karekin I Supreme Patriarch and Catholicos of All Armeans - December 12, 1996 (=OCA 254 (Roma 1997))*, p. 175-97.
- IDEM, *The authenticity of the Chrysostom anaphora revisited. Determining the authorship of liturgical texts by computer*, OCP 56 (1990), p. 5-51.
- IDEM, *The Byzantine Rite. A Short History (=American Essays in Liturgy)*, Collegeville, Minnesota, 1992, p. 52-84.
- IDEM, *The Dialogue before the Anaphora in the Byzantine Eucharistic Liturgy I, The Openig Greeting*, OCP 52 (1986), p. 299-324.
- IDEM, *The Dialogue before the Anaphora in the Byzantine Eucharistic Liturgy. II, The Sursum corda*, OCP 54 (1988), p. 47-77.
- IDEM, *The Dialogue before the Anaphora in the Byzantine Eucharistic Liturgy. III, „Let us give thanks to the Lord - It is fitting and right”*, OCP 55 (1989), p. 63-74.
- IDEM, *The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and Other Preanaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom*, (=OCA 200), Roma, 1978.
- IDEM, *The Interpolation of the Sanctus into the Anaphora, When and Where? A Review of the Dossier. Part I*, OCP 57 (1991), p. 281-308.

- IDEM, *The Interpolation of the Sanctus into the Anaphora, When and Where? A Review of the Dossier. Part II*, OCP 58 (1992), p. 83-121.
- IDEM, *The Liturgy of the Great Church: An Initial Synthesis of Structure and Interpretation on the Eve of Iconoclasm*, DOP 42 (1988), p. 45-75.
- IDEM, *The Liturgy of the Hours in East and West. The Origins of the Divine Office and its Meaning for Today*, Collegeville, 1986, p. 171-174.
- IDEM, *The Structural Analysis of Liturgical Units: An Essay in Methodology*, *Worship* 52 (1978), p. 314-329.
- IDEM, *Toward the Origins of the Offertory Procession in the Syro-Byzantine East*, OCP 36(1970).
- IDEM, *Typicon of the Great Church, Stoudite Typica, Sabaitic Typica*, in: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Alexander P. Kazhdan, A.M. Talbot, A. Cutler, T.E. Gregory (ed.), New York/Oxford 1991.
- IDEM, *Über die Liturgiewissenschaft heute*, *ThQ* 177 (1997), p. 243-255.
- IDEM, *Recenzie Ia: Paul Bradshaw, The search for the origins of Christian worship, Sources and Methods for the study of the early liturgy*, New York, Oxford University Press, 1992, in: *The Catholic Historical Review* 80 (1994), p. 556-8.
- TAFT, WINKLER G. (eds.), *Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (†1948)* (=OCA 260), Roma, 2000.
- TALLEY, T., *De la Berakah a l'Eucharistie: une question a réexaminer*, *La Maison-Dieu* 125 (1976), p. 11-39.
- IDEM, *From Berakah to Eucharistia: A Reopening Question*, *Worship* 50 (1976), p. 115-137.
- IDEM, *Structures des anaphores anciennes et modernes*, *La Maison-Dieu* 191 (1992), p. 15-43.
- IDEM, *The Eucharistic Prayer of the Ancient Church, according to Recent Research: Results and reflections*, *Studia Liturgica* 11 (1976), p. 138-158.
- IDEM, *The Eucharistic Prayer: Tradition and Development*, in Kenneth Stevenson (ed.) *Liturgy Reshaped*, Londra, 1982, p. 48-64.
- IDEM, *The Literary Structure of the Eucharistic Prayer*, *Worship* 58 (1984), p. 404-19.

- TERTULIAN, *De oratione* 3,3, în: E. DEKKERS (ed.), *Tertulliani Opera I* (=CCSL I), Turnhout, 1954.
- TONNEAU, R.- DEVREESSE R., *Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste* (=Studi a Testi 145), Città del Vaticano, 1949.
- ΤΡΕΜΠΕΛΑΣ, Π., Ν., *Λειτουργικοί τύποι Αιγύπτου καὶ ἀνατολῆς, Ἀθήναι*, 1961.
- IDEM, *Αἱ τρεῖς Λειτουργίαι κατὰ τοὺς ἐν Ἀθήναις κώδικας* (Texte und Forschungen zur byzantinisch-neugriechischen Philologie 15), Athens, 1935.
- TUKI RAPHAEL, *Koptisch-Bohairisches Euchologion und Pontificale*, 2 volume, Roma, 1761-62; 1736; 1752-1764).
- TUKI RAPHAEL, *Missale coptice et arabice*, Roma, 1736.
- TURNER, C. H., *A Primitive Edition of the Apostolic Constitutions and Canons*, JTS 15 (1913), p. 53-65.
- IDEM, *Notes on the Apostolic Constitutions*, JTS 16 (1914), pp. 54-61, 523-38; 21 (1920), p. 160-8.
- VAN BEEK, C., *Passio ss Perpetuae et Felicitatis*, Nijmegen, 1936.
- VAN DE PAVERD, F., *Anaphoral Intercessions, Epiclesis and Communion Rites in John Chrysostom*, OCP 49, p. 303-339.
- IDEM, *Zur Geschichte der Meßliturgie in Antiocheia and Konstantinopel gegen Ende des vierten Jahrhunderts. Analyse der Quellen bei Johannes Chrysostomos* (=OCP 187), Roma, 1970.
- VAN UNNIK, W. C., *1 Clement 34 and the „Sanctus”*, Vigiliae Christianae 5 (1951), p. 204-48.
- VAN UNNIK, W. C., *Dominus vobiscum: the Background of a Liturgical Formula* in IDEM, *Sparsa collecta. The Collected Essays of W.C. van Unnik*, Part III (=Supplements to Novum Testamentum 13), Leiden, 1983, 362-391.
- VERHELST, S., *La seconde partie de la deuxième prière de Saint Basile*, Le Muséon 111 (1998), p. 157-172.
- VINTILESCU, P., *Anafora sau antidoron*, Studii Teologice 1-2 (1954), p. 116-145.

- IDEM, *Anafora sau ritul Sfintei Jertfe euharistice*, Biserica Ortodoxă Română 7-8 (1961), p. 733-754.
- IDEM, *Binația Liturghiei*, ST 3-6 (1950), p. 125-136.
- IDEM, *Contribuții la lămurirea unei controverse de tipic privitoare la vohodurile Liturghiei*, ST 3-4 (1951), p. 121-166.
- IDEM, *Contribuții la revizuirea Liturghierului român. Proscomidia. Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur, Studiu și text*, București, 1931.
- IDEM, *Diptice sau pomelnice*, Pitești, 1926.
- IDEM, *Expresiunea "slujba cuvântătoare" din Liturghierul român*, București 1939.
- IDEM, *Funcțiunea catehetică a Sfintei Liturghii*, ST 1-2 (1949), p. 17-33.
- IDEM, *Funcțiunea ecleziologică sau comunitară a Liturghiei*, în: BOR 1-3 (1946), p. 1-20.
- IDEM, *Încercări de istorie a Liturghiei Liturghia creștină în primele trei veacuri*, București, 1930.
- IDEM, *Însemnări pentru o nouă ediție a Liturghierului*, București. 1947.
- IDEM, *Liturghia credincioșilor privită istoric în structura și rânduiala ei*, BOR 1-3 (1943), p. 33-85.
- IDEM, *Liturghierul explicat*, București, 1998.
- IDEM, *Ora sau vremea din zi pentru săvârșirea Liturghiei Darurilor mai înainte sfințite*, ST 1-2 (1952), p. 66-76.
- IDEM, *Liturghiile bizantine privite istoric în structura și rânduiala lor*, București, 1943.
- IDEM, *Proscomidia privită istoric în structura și rânduiala ei*, BOR 7-8 (1942), p. 320-360.
- IDEM, *Rugăciunea dipticelor sau pomenirilor de la Sfânta Jertfă euharistică*, Biserica Ortodoxă Română 7-8 (1962), p. 658-672.
- IDEM, *Troparul Ceasului al treilea în rânduiala Epiclezei*, în: BOR 1-2 (1937), p. 1-21;
- IDEM, *Epicleza*, BOR 1-2 (1962), p. 86-104.
- VOGEL, C., *Prière ou intercession? Une ambiguïté dans le culte paléochrétien des martyrs* în: *Communio sanctorum. Mélanges offerts à Jean Jacques Allmen*, Geneva, 1982.

- VÖÖBUS, A., *The Didascalia Apostolorum in Syriac*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 401, 402, 407, 408; Scriptorum Syri 175, 176, 179, 180, Louvain, 1979.
- WAGNER, G., *Der Ursprung der Chrysostomusliturgie* (=LQF 59), Münster, 1973.
- IDEM, *La commémoration des Saints dans la prière eucharistique*, Irénikon 45 (1972), p. 447-56.
- IDEM, *Zum Problem der Epiklese im Abendland*, Orthodoxes Forum 2 (1988), p. 57-68;
- WEBB, D., *La liturgie nestorienne des apôtres Add et Mari dans la tradition manuscrite*, in: *L'eucharistie d'Orient et d'Occident II* (Lex Orandi 47, Paris, 1970), p. 25-49;
- WENGMANN, H.A.J., *Genealogie des Eucharistiegebets*, Archiv für Liturgiewissenschaft 33 (1991), p. 193-216.
- IDEM, *Généalogie hypothétique de la prière eucharistique*, Questions liturgiques 61 (1980), p. 236-270.
- WERNER, E., *The Genesis of the Liturgical Sanctus*, in: J. A. WESTRUP (ed.), *Essays Presented to Egon Wellesz*, Oxford, 1966, p. 19-32.
- WEST, F. S., *Anton Baumstark's Comparative Liturgy in its Intellectual Context*, Notre Dame University, 1988.
- WINKLER, G., *Armean Anaphoras and Creeds, A Brief Overview of Work in Progress*, in: Taft, R. F. (ed.), *The Armean Christian Tradition. Scholarly symposium in honor of the visit to the Pontifical Oriental Institute, Rome of His Holiness Karekin I Supreme Patriarch and Catholicos of All Armeans - December 12, 1996* (=OCA 254), Roma, 1997, p. 41-55.
- IDEM, *Armenia and the Gradual Decline of its Traditional Liturgical Practices as a Result of the Expanding influence of the Holy See from the 11th to the 14th Century* (=BELS 7), Roma 1976, p. 329-368;
- IDEM, *Beobachtungen zu den im „ante Sanctus“ angeführten Engeln und ihre Bedeutung*, Theologische Quartalschrift 183 (2003), p. 213-38.
- IDEM, *Confirmation or Chrismation? A Study in Comparative Liturgy, Worship* 58 (1984), p. 2-17; reeditat in: M. JOHNSON (ed.), *Living Water, Sealing Spirit: Readings on Christian Initiation*, Collegeville 1995, p. 202-218.

- IDEM, *Das armenische Initiationsrituale. Entwicklungsgeschichtliche and liturgievergleichende Untersuchung der Quellen des 3. bis 10. Jahrhunderts* (=OCA 217), Roma, 1982.
- IDEM, *Das Sanctus. Über den Ursprung und die Anfänge des Sanctus und sein Fortwirken* (=OCA 267), Roma, 2002.
- IDEM, *Die armenische Initiationsrituale* (=OCA 217), Roma, 1982.
- IDEM, *Die Interzessionen der Chrysostomusanaphora in ihrer geschichtlichen Entwicklung I*, OCP 36 (1970), p. 301-36.
- IDEM, *Die Interzessionen der Chrysostomusanaphora in ihrer geschichtlichen Entwicklung II*, OCP 37 (1971), p. 333-83.
- IDEM, *Die Licht-Erscheinung bei der Taufe Jesu und der Ursprung des Epiphaniestes. Eine Untersuchung griechischer, syrischer, armenischer und lateinischer Quellen*, in: OC 78 (1994), p. 177-229.
- IDEM, *Ein Beispiel liturgievergleichender Untersuchung, Philologische and strukturelle Anmerkungen zur Erforschung der Anamnese in den westlichen and östlichen Riten*, Theologische Quartalschrift 177 (1997), p. 293-305.
- IDEM, *Einige Randbemerkungen zu den Interzessionen in Antiochien und Konstantinopel im 4.Jahrhundert*, Ostkirchliche Studien 20 (1978), p. 1.
- IDEM, *Neue Überlegungen zur Entstehung des Epiphaniestes* (=Antrittsvorlesung 8. Nov. 1993), in: *Festschrift for Dr. Sebastian P. Brock* (=Aram 5 [1993]), p. 603-633.
- IDEM, *Nochmals zu den Anfängen der Epiklese and des Sanctus im Eucharistischen Hochgebet*, Theologische Quartalschrift 174 (1994), p. 214-33.
- IDEM, *Studies in early Christian liturgy and its context : Byzantium, Syria, Armenia* (=Variorum collected studies series CS 593), Ashgate, 1997.
- IDEM, *The original meaning of the prebaptismal anointing and its implications*, Worship 52 (1978), p. 24-45; reeditat in: M. JOHNSON (ed.), *Living Water, Sealing Spirit: Readings on Christian Initiation*, Collegeville 1995, p. 58-81.
- IDEM, *Über die Entwicklungsgeschichte des armenischen Symbolums. Ein Vergleich mit dem syrischen and griechischen Formelgut unter Einbezug der relevanten georgischen and äthiopischen Quellen* (=OCA 262), Roma, 2000.

- IDEM, *Über die Kathedralvesper in den verschiedenen Riten des Ostens and Westens*, Archiv für Liturgiewissenschaft 16 (1974), p. 53-102.
- IDEM, *Weitere Beobachtungen zur frühen Epiklese (den Doxologien and dem Sanctus). Über die Bedeutung der Apokryphen für die Erforschung der Entwicklung der Riten*, Oriens Christianus 80 (1996), p. 177-200.
- IDEM, *Zur Bedeutung alttestamentlicher Schriftzitate im ante Sanctus and ihre liturgiewissenschaftliche Deutung*, Oriens Christianus 86 (2002), p. 192-205.
- IDEM, *Zur Erforschung orientalischer Anaphoren in liturgievergleichender Sicht I, Anmerkungen zur Oratio post Sanctus and Anamnese bis Epiklese*, OCP 63 (1997), p. 363-420.
- IDEM, *Zur Erforschung orientalischer Anaphoren in liturgievergleichender Sicht II, Das Formelgut der Oratio post Sanctus and die Anamnese sowie Interzessionen and die Taufbekenntnisse*, in: Taft, R. F. - Winkler, G. (eds.), *Acts of the International Congress Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (1872-1948), Rome, 25-29 September 1998* (=OCA 265), Roma, 2001, p. 407-93.
- IDEM, *Zur Erforschung orientalischer Anaphoren in liturgievergleichender Sicht III, Der Hinweis auf „die Gaben“ bzw. „das Opfer“ bei der Epiklese*, in: Gerhards, A. - Richter, K. (eds.), *Das Opfer. Biblischer Anspruch and liturgische Gestalt* (=Quaestiones Disputatae 186), Freiburg - Basel – Wien, 2000, p. 216-33.
- IDEM, *Zur frühchristlichen Tauftradition in Syrien und Armenien unter Einbezug der Taufe Jesu*, Würzburg, 1978.
- IDEM, *Zur Geschichte des armenischen Gottesdienstes im Hinblick auf den in mehreren Wellen erfolgten griechischen Einfluss*, Oriens Christianus 58 (1974), p. 154-72.
- IDEM, *Über die Liturgiewissenschaft*, Theologische Quartalschrift 175 (1995), p. 61f.
- IDEM, Recenzie la J. R. K. Fenwick, *The Anaphoras of St Basil and St James, An Investigation into their Common Origin* (= OrChrA 240, Rom 1992), Oriens Christianus 78 (1994), p. 269-77.
- IDEM, Recenzie la Robert F. Taft, *Il Sanctus nell' Anaphora. Un riesame della questione*, Roma (Edizioni Orientalia Christiana, Pontificio Istituto Orientale), p. 1999, Oriens Christianus 85 (2001), p. 283f.

IDEM, Recenzie la R. F. Taft (ed.), *The Armean Christian Tradition. Scholarly Symposium in Honor to the Visit to the Pontifical Oriental Institute, Rome of His Holiness Karekin I, Supreme Patriarch and Catholicos of All Armeans, December 12, 1996*, OCA 254, Rom (Pontificio Istituto Orientale), p. 1997, *Zeitschrift für Antikes Christentum* 6 (2002), p. 170-2.

SUMMARY

THE ANAPHORA OF ST. BASIL

HISTORY – TEXT – COMPARATIVE ANALYSIS – THEOLOGICAL COMMENTARY

The present PhD dissertation is proposing a complex study of the Anaphora of St. Basil not only from a liturgical, but also from a historical, patristic and dogmatic point of view.

THE SYNTHESIS OF THE MAIN PARTS

Part One: The Problems of St. Basil's Anaphora

The Anaphora of St. Basile de Great is one of the most important liturgical texts of Christianity not only because of his spreading in all liturgical traditions which makes that this Liturgy is known in four different versions, but because of his beauty and his deep theological content.

In many ways, the Anaphora of St. Basil the Great is a key for understanding the development of liturgical texts, because the study of all manuscripts of this liturgy can show the anaphoral changes and developments that took place among Christians until in the fourth century. While it could not be called an "archetypical" example of early Christian liturgy in all places, the Anaphora of St. Basil the Great is paradigmatic for the liturgies that eventually did gain exclusive prominence among the Eastern Orthodox churches. Indeed, a developed form of Liturgy of St. Basil remains one of the two liturgies commonly used by those churches to this day (the other and more prominent one being the Liturgy of John Chrysostom). Furthermore, among the more liturgical

churches of the West, the Anaphora of St. Basil the Great has been one of the most influential models for modern developments in Eucharistic prayers.

The first part of the dissertation is dealing with the problematic of the Anaphora of St. Basil the Great in order to prepare and to introduce in the second part the comparative analysis of the four versions of this liturgical text.

The first chapter describes the general context in which the Anaphora of St. Basil the Great appeared, dealing with the origins and the development of the Syrian anaphora.

Antioch was one of the greatest cities of the Roman world. Syria, the province of which it was the capital, was a mixture of Hellenistic and Semitic culture. Ecclesiastically the dominant influence until the fifth century and beyond was Greek, and the Episcopal throne of Antioch was occupied during this period by some of the greatest names in the history of the early church. Its influence was felt not merely in its own hinterland but as far away as Constantinople. The native rite of Antioch is entirely not known. In its place Antioch adopted the Jerusalem Liturgy of St. James, which thus became the “patriarchal” rite of the province.

The proof of Antioch’s leadership in the liturgical sphere is manifest, nonetheless, in the actual state of the Eastern rites. All of them with exception of those that stem from Alexandria are either direct or indirect descendants of the Antiochene rite. Even the rites of Egypt underwent extensive Syrianizing influence, either by way of the Jerusalemite or by borrowing from the Constantinopolitan rite, a synthesis of the rite of Antioch and Jerusalem.

In the Syrian Liturgy are two anaphoral patterns identifiable. One, the “East Syrian” shape, comprising a relatively small number of anaphoras, and the other, the “West Syrian” type of liturgical texts, which, though sharing something of the non-speculative ethos of the East Syrian prayers, are nevertheless considerably hellenized, showing conscious signs of Greek biblical and rhetorical style.

The origins of the West Syrian anaphora is to be understood in the general context of the evolution of the Eucharistic prayer. The Jewish worship was the starting point in the study of the development of the Christian prayer. Many scholars located the essential nucleus of the anaphora in the Birkhat ha Mazon, the Jewish blessing of the table. The Christian Church carried on the Semitic sequence of thanksgiving and supplication, of

which the Birkhat ha Mazon was at once the most structured and the most familiar example, specially recommended by its Passover associations, but the Church did not feel bound to stick closely to its structure, content or phraseology.

So, in the West Syrian type no anaphora reproduces exactly the tripartite structure of the Birkhat ha Mazon: blessing, thanksgiving, and supplication. Some anaphoras have two thanksgivings and a supplication. Blessing disappears as a separate section, because of the importance of the thanksgiving. Other anaphoras had originally a single thanksgiving later divided into two by the Sanctus.

The West Syrian anaphora developed piecemeal through insertions of new material between the thanksgiving and the supplication and finally achieved the structure as it is known from the Liturgy of St. Basil and St. John Chrisostom.

The second chapter reveals the main events in St. Basil's life underlying the chief witnesses in St. Basil's Works about the Worship in Capadocia in the 4th century. In the same time, it stresses several pieces of early historical evidence that link this Cappadocian Father to a liturgy bearing his name.

The third chapter is the most important fragment of the first part of the dissertation because it shows chronologically the whole state of the question concerning the study of the anaphora of St. Basil.

The Basilian anaphoras are well-represented by ample textual evidence, which may be grouped precisely into four geographical regions: Egypt, Syria, Armenia, and Byzantium. So, one can distinguish four different versions of the anaphora of St. Basil:

a. The Byzantine version (**Byz**) is attested by a large number of textual witnesses: over two hundred Greek manuscripts, along with approximately one hundred and fifty manuscripts in Slavonic, Syriac, Arabic, Georgian, and Armenian. Remarkably, a detailed comparison of these numerous manuscripts reveals only minor variations in the text. The Slavonic, Syriac, Arabic, and Georgian faithfully follow the Greek, while the Armenian differs primarily by way of added material. This high level of consistency across so many different manuscripts allows a fair degree of confidence in the text of Byz-BAS, in spite of the absence of a any critical edition. Most scholars have relied on the oldest textual source of the Byzantine rescension, the eighth-century Codex Barberini 336.

b. The Armenian version (**Arm**) survives in three manuscripts and is attested by a fifth-century reference in the writings of Faustus of Byzantium. The use of St. Basil's anaphora in the Armenian tradition can be explained by the fact that the Armenian church had significant contacts with Cappadocia in the third and fourth centuries.

c. The Syriac version (**Syr**) is preserved in four manuscript sources, only two of which have been published; and also in three further collections of liturgical texts. In general, it tends to include numerous (and sometimes extensive) interpolations, as compared to **Byz**.

d. The Egyptian version of the anaphora of St. Basil represents in contrast to all three of the textual traditions already mentioned a substantially shorter version and it exists in three linguistic forms:

- The Sahidic text (**sah Bas**). This is the most important witness to the Egyptian version of the anaphora of St. Basil, and it is preserved on four small sheets of parchment. A combination of palaeographical and internal evidence has supported a late-seventh-century date for this manuscript, making it the earliest extant witness to a substantial portion of the Liturgy of St. Basil. Unfortunately, this very early text does not begin until the end of the Post Sanctus, thus providing only about two-thirds of the entire anaphora. In spite of this drawback, however, the portion of the text that does survive is remarkably complete. **Sah Bas** is especially important precisely because it does not include material found in both the Bohairic and Greek versions and thus (evidently) preserves an earlier recension of the original text.

- The Bohairic text survives in a rather large number of manuscripts, along with four published editions.

- The Greek text (**Ag**) survives in only a handful of (relatively late) manuscripts, even though Greek is supposed to be the original language of the liturgy.

The first who draw attention to the relationship between the four different versions of the Anaphora of St. Basile was Hieronymus Engberding. In 1931 he undertook the immense task of disproving the testimony attributed to the fifth-century Proclus of Constantinople who named Basil (among others) as a compiler of the liturgy who bears his name and who asserted that Christian liturgies had been much longer at

one time, but that the waning piety of the people required condensed versions and St. Basil was that bishop who shorted the Liturgy used in his time in Caesarea.

Dom Engberding's work entailed the identification and a comparison of hundreds of manuscripts containing the liturgies attributed to Basil. He organized the texts into families according to textual similarities; these were the Egyptian, Armenian, Byzantine, and the Syriac. From the results of a rigorous comparison of these families of texts, he determined that the longer Byzantine anaphora had developed from the shorter prayer through theological expansion and the addition of Scriptural allusions. Anaphoral development in this case was from short and simple to long and more complex.

Although Engberding acknowledged that there were four families of texts (literally editions, "Bearbeitungen"), he concluded that there were two distinct lines of development for this prayer: Egyptian Basil, and the Ω Archetype. The Ω Archetype is the text which stands behind the Byzantine, Armenian and Syriac families. Engberding determined that Basil was the "Bearbeiter" of Ω Archetype and he saw an early prayer standing behind all forms of the Basiline family, which he called "Urgestalt". Egyptian Basil was the result of the combination "Urgestalt" with local Egyptian prayers ("Ägyptisches Heimatgut"). It was Urgestalt, not Egyptian Basil which St. Basil has expanded to create Ω Archetype. Engberding saw no connection between Egyptian Basil and the work of Basil himself.

Engberding's overall picture concerning the evolution of St. Basil's anaphora is this: St. Basil took an ancient pre-Basilian liturgical formulary in use in Caesarea and elaborated it, with many Christological observations clothed in Scriptural phrases, into a formulary which became the archetype from which issued, via translation and a certain adaptation to the local contexts, the Armenian and the Syrian forms. The original Basil-expanded formulary was subjected to further retouching during the next four centuries and finally assumed the form available in the 9th century Barberini manuscript, which form was subjected about the turn of the millennium to an authoritative revision which has persisted virtually unaltered to the present day. After this authoritative revision had been effected, an attempt was made to revise the Syrian and the Armenian versions to make them agree with the authoritatively revised Greek language Byzantine form. The

older Caesarean formulary penetrated into Egypt in a form substantially untouched by the Basilian elaborations and after submitting to local Egyptian adaptations and accretions during several centuries issued in that Egyptian version available today, which was ascribed to St. Basil since he was an outstanding Bishop of Caesarea from which this Liturgy had come.

The conclusions reached in Engberding's study were never challenged, and for good reason: the testimony of Proclus was fictitious, as demonstrated by F. J. Leroy in 1962. The work attributed to Proclus was a forgery by Constantin Paleocappa who lived in the sixteenth century. The comprehensiveness of Engberding's study and the thorough-going nature of his analysis needed little support as the conclusions of his work were universally accepted in the thirty years between his work and Leroy's study. The one deficiency of Engberding's research was that it examined only part of the anaphora, the Preface through the Post-Sanctus. Engberding later continued his study of the Basiline liturgies with an analysis of the Intercessions, but his work ended there. However, some the problem of the authorship of all four versions remained still without any convincing answer even after Engberding's study.

In 1932, J. M. Hanssens tried to solve the problem of ascribing the Egyptian text to St. Basile, and in contrast to Engberding he argued that Basil himself was responsible only for Egyptian text and that the Byzantine belongs to one of his episcopal successors. Although not altogether satisfactory, this view does provide an explanation for the attachment of the saint's name to the Egyptian version of the Anaphora of St. Basil.

Alphonse Raes was the first to suggest that St. Basile was the author of both versions, of the Egyptian – a first draft made in the first years of his priesthood, and of the Byzantine – a second draft made later after his consecration as bishop. This point of view was shared also by Louis Bouyer and Arthur Gibson, who suggested (like Hanssens) that Egyptian version was the work of the saint, but then also that Byzantine version was a subsequent reworking by the same.

The most important development in the study of the Anaphora of St. Basil was the publication in 1960 of the sahidic text of the Egyptian version (**sah Bas**), edited by

Doresse and Lanne. This manuscript contains a number of elements which indicate that this text preserved an anaphora much earlier than any liturgical text ascribed to St. Basile known by that date. In the preface to this edition, Bernard Capelle asserted that this prayer could easily represent that text used by St. Basil himself before his death in 379. This statement implied that Basil in fact was familiar with the Egyptian Basil, an assertion Engberding never made in his work. The importance of the sahidic text is capital for the study of the history of St. Basil's Anaphora. A comparison of the latter part of the anaphora in the Doresse-Lanne manuscript with the Brightman-edited Egyptian from the manuscript Paris gr. 325 makes possible to indicate any discrepancies and to form an estimate of the degree of development to which the Egyptian Anaphora of St. Basil was subjected between the 7th and 14th centuries.

The manuscript discovered by Doresse and Lanne was edited along with an essay by Bernard Capelle in which the French Liturgist examined verbal similarities between the Basilian anaphoras and the writings of Basil the Great. Setting forth a number of phrases from the works of the Cappadocian Father with parallels in Byz, Capelle argued that St. Basil himself was the redactor of the liturgy now bearing his name. He regarded sah Bas as the text that Basil used as the foundation for his redaction, thus suggesting a connection between the saint and **sah Bas** that Engberding did not envisage.

Unfortunately, Capelle's examination stopped short before the institution narrative, and thus includes only the first half of the anaphora. But this shortcoming was corrected to some extent by Boris Bobrinskoy. Extending the comparison from the institution narrative through the epiclesis to some of the intercessions—and considering theological ideas and images in addition to verbal phraseology— Bobrinskoy further substantiates the relationship between **Byz** and its namesake.

The originality of the present dissertation is revealed in the 6th chapter which shows the aim of this study: the comparative analysis of the *whole* anaphora of St. Basil in its four versions and the demonstration of their basilian authorship by relating them with the works of St. Basil with the aid of the Thesaurus Lingua Graecae Data Base.

Part Two: The Comparative Analysis of the Four Versions of St. Basil's Anaphora

The detailed compared analysis of the texts of the four versions of St. Basil's Anaphora proposed in the second part of the dissertation aims a threefold purpose:

- a. the identification and the structural analysis of the liturgical units of the anaphoras in order to prove that Liturgies grow not organically, but piecemeal, in units.
- b. the commendation of the common but also of the distinct elements of each liturgical unit of the four versions in order to reveal the original text of St. Basil's Anaphora and to show also the local accretions of every version.
- c. to relate the common and the different elements of each liturgical text with St. Basil's works for proving their basilian authorship.

The results of this comparative analysis can be briefly resumed as follows:

1. The investigation of the Pre Sanctus and Post Sanctus have not brought to light any serious challenge to Engberding's 1931 findings concerning the evolution of the Basilian Anaphora. The present dissertation tried to reveal the fact somehow neglected by Engberding that the Egyptian text contains also some signs of theological elaborations and its correspondence with the Anaphora of Nestorius and with the Prayer of the Prothesis from **Byz** and **Äg** can be witnesses of a basilian authorship also of this version.
2. The Examination of the Institution Narrative, Anamnesis and Epiclesis also supports Engberding's conclusions from the earlier sections that the Egyptian text was amplified and in places rewritten. As with the earlier sections, much of the amplification is common to the Syriac, Armenian and Byzantine recensions and therefore it is possible to speak of a "first layer of reworking" designated as the archetype **Ω**.
3. Each of the three amplified versions shows signs of further independent modification. **Syr** has had further material inserted into it, sometimes of considerable length. Much of this material is similar or identical to passages found in Syrian Anaphora of St. James and proves the fact that in each version can be found accretions determined by the local tradition.

Arm also has some independent material, but to a lesser extent than **Syr**. It lacks some of the passages found in Egyptian texts and both of the other two members of the **Ω** archetype, and consequently appears to have been somewhat abbreviated, facts who can be also explained by the influence of local tradition.

Byz adds relatively little to the **Ω** archetype core, most of what it does have being in the form of slight Scriptural or stylistic embellishments or (in the case of the Intercessions) additional petitions.

4. The study of the Intercessions in all four versions of the Anaphora of St Basil showed that this section was its most malleable element who was subjected to many influences and mutual borrowings from other different liturgies. In spite of this fact, it was possible to prove that also in this section the evolution of the Basilian Anaphora was from the short Egyptian text to the expanded and theological elaborated archetype **Ω**. The main aspect in this process of evolution is the different development of the archetype **Ω** members: the Syrian version preserved the most accurate text who is very close to the original structure of the Egyptian version; the Armenian version was hardly influenced by the local and by the Byzantine liturgical tradition; the text of the Byzantine version was modified in his structure but also in the content of the petitions in order to express more theologically the prayer after the Epiclesis for the whole pleroma of the Church.

5. The present paper has revealed the fact that the determining of the authorship of a liturgical text is a very complex process. Liturgies have no author in a common, literary meaning. Liturgies are the creation of the Tradition, they are living texts, subject to growth and later change can obscure the traces of the original author's hand and in the same time, are also stereotypical formularies and despite of the improvisation which existed in the Christian worship of the first centuries, "free prayers" quickly evolved toward content, from structure and style that were bound by custom and tradition.

In the case of the Anaphora of St. Basil the external evidences are clear in attributing the authorship of the Byzantine text to the great bishop of Caesarea. The comparative analysis showed that St. Basil is not the "author" of the Liturgy who bears his name but the "Bearbeiter" of the ancient Anaphora used in Caesarea.

The thematic and lexical correspondences between **Arm**, **Syr**, **Byz** and St. Basil's writings found with the use of TLG Data Base proved that in some cases *only* the great bishop of Caesarea employed the expressions used in the archetype **Ω**. What concerns the authorship of the Egyptian version it was expressed here the hypothesis that this liturgical text could be a first draft of St. Basil because it contains some theological elaborations and many common elements with the ancient anaphora of Nestorius and with the Prayer of the Prothesis from **Byz** and **Äg**.

The Liturgy who bears the name of St. Basil contains a synthesis of the whole theological thought of the great bishop. In the same time, this liturgical text is the highest manifestation of the beauty of the liturgical unwritten Christian Tradition showed up in a special form of expression by the inspired hand of holy bishop who knew by experience and lived this unique splendor of the orthodox worship.

ANEXE

Anexele cuprind:

- prezentarea textului comparativ editat de H. Engberding
- prezentarea comparată a textului unui fragment din Omilia la Sfânta Iulita a Sfântului Vasile cel Mare și stihira laudei glasului 7 din Octoih.
- prezentarea schemei de evoluție a textului anaforalei Sfântului Vasile cel Mare propusă de J.R.K. Fenwick

ANAPHORA BASILII CAESARIENSIS - ORATIO PRE SANCTUS
LAUS GRATIARUM ACTIO

Textul grec al versiunii egiptene (Äg)	Textul versiunii armene (Arm)	Textul versiunii siriace (Syr)	Textul grec al versiunii bizantine (Byz)	
1 »'Ο ὦν δέσποτα Κύριε«		»'Ο ὦν δέσποτα« Θεέ	»'Ο ὦν δέσποτα Κύριε« Θεέ	1
2 ὁ Θεός τῆς ἀληθείας		παντοκράτωρ προσκυνητέ	Πατήρ παντοκράτωρ προσκυνητέ	2
3 »ὁ ὑπάρχων πρὸ αἰώνων«				3
4 καὶ βασιλεύων εἰς τοὺς αἰῶνας,	In Billigkeit und Gerechtigkeit	ἄξιον ὡς ἀληθῶς καὶ δίκαιον	ἄξιον ὡς ἀληθῶς καὶ δίκαιον	4
5 »ὁ ἐν ὑψηλοῖς κατοικῶν καὶ	πρέπει εὐχαριστία καὶ	καὶ πρέπον »τῇ μεγαλοπρεπείᾳ	καὶ πρέπον »τῇ μεγαλοπρεπείᾳ	5
6 τὰ ταπεινὰ ἐφορῶν«	προσκύνησις »τῇ μεγαλοπρεπείᾳ	τῆς ἁγιωσύνης σου«	τῆς ἁγιωσύνης σου«	6
7	σου«	σέ αἰνεῖν, σέ ὑμνεῖν	σέ αἰνεῖν, σέ ὑμνεῖν,	7
8			σέ εὐλογεῖν, σέ προσκυνεῖν,	8
9	σέ δοξάζειν	σοὶ εὐχαριστεῖν, σέ δοξάζειν	σοὶ εὐχαριστεῖν, σέ δοξάζειν	9
10	τὸν ὄντως ὄντα Θεόν	τὸν ὄντως ὄντα Θεόν	τὸν μόνον ὄντως ὄντα Θεόν	10
11	καὶ σοὶ προσφέρειν θυσίαν	καὶ σοὶ προσφέρειν	καὶ σοὶ προσφέρειν	11
12	αἰνέσεως »ἐν καρδίᾳ« ἁγνῇ	»ἐν καρδίᾳ	»ἐν καρδίᾳ	12
13	»καὶ πνεύματι ταπεινώσεως«	συντετριμμένη καὶ πνεύματι	συντετριμμένη καὶ πνεύματι	13
14		ταπεινώσεως« καρποὺς	ταπεινώσεως«	14
15	τὴν	πνευματικὸς θυσίαν αἰνέσεως	τὴν	15
16	»ζῶσαν« καὶ »λογικὴν λατρείαν«	»λογικὴν λατρείαν«	»λογικὴν« ταύτην »λατρείαν«	16
17	ἡμῶν· ὅτι σὺ εἶ ὁ χαρισάμενος	ὅτι σὺ εἶ ὁ χαρισάμενος	ἡμῶν· ὅτι σὺ εἶ ὁ χαρισάμενος	17
18	ἡμῖν »τὴν ἐπίγνωσιν	ἡμῖν »τὴν ἐπίγνωσιν	ἡμῖν »τὴν ἐπίγνωσιν	18
19	τῆς« σῆς ἁγιωσύνης.	τῆς« σῆς »ἀληθείας«.	τῆς« σῆς »ἀληθείας«.	19
20	ἀλλὰ »τίς« ἱκανὸς »λαλῆσαι τὰς δυνασ	καὶ »τίς« ἱκανὸς »λαλῆσαι τὰς δυναστεί	καὶ »τίς« ἱκανὸς »λαλῆσαι τὰς δυναστε	20
21	τείας« σου, »ἀκουστάς	ας« σου, »ἀκουστάς	ίας« σου, »ἀκουστάς	21
22	ποιῆσαι τὰς αἰνέσεις«	ποιῆσαι πάσας τὰς αἰνέσεις«	ποιῆσαι πάσας τὰς αἰνέσεις«	22
23	σου ἢ »διηγῆσασθαι τὰ	σου ἢ »διηγῆσασθαι πάντα τὰ	σου ἢ »διηγῆσασθαι πάντα τὰ	23
24	θαυμάσιά σου« ἐν παντὶ τόπῳ	θαυμάσιά σου« ἐν	θαυμάσιά σου« ἐν	24
25	καὶ παντὶ καιρῷ;	παντὶ καιρῷ;	παντὶ καιρῷ;	25
26	Δέσποτα τῶν ἀπάντων,	Δέσποτα τῶν [ἀπάντων],	Δέσποτα, Δέσποτα τῶν [ἀπάντων],	26
27	»ὁ ποιήσας οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν	κύριε οὐρανοῦ καὶ γῆς	κύριε οὐρανοῦ καὶ γῆς	27
28	καὶ τὴν θάλασσαν καὶ πάντα τὰ	καὶ πάσης κτίσεως ὁρωμένης τε καὶ οὐ	καὶ πάσης κτίσεως ὁρωμένης τε καὶ οὐ	28
29	ἐν αὐτοῖς,«	ὁρωμένης,	χ ὁρωμένης,	29
30		ὁ καθήμενος ἐπὶ θρόνου	ὁ καθήμενος ἐπὶ θρόνου	30
31	δόξης καὶ »ἐπιβλέπων«	δόξης καὶ »ἐπιβλέπων	δόξης καὶ »ἐπιβλέπων	31
32	die Tiefen τῶν ἁβύσσων,	ἁβύσσους,«	ἁβύσσους,«	32
33	ἄναρχε ἀόρατε	ἄναρχε ἀόρατε	ἄναρχε ἀόρατε ἀκατάληπτε	33

(Äg): 1: Ierem.1,6; 2: Ps. 30,6; 3: Ps. 54,20; 5: Ps. 112,6; (Arm+Syr+Byz): 1-10: Ps. 144,5; 12: Daniil 3,16;
20-22: Ps. 105,2. (Äg): 23: Ps. 25,7; 27: Ps. 30,6; (Arm+Syr+Byz): 23su: Mat. 11,25

16: Rom. 12,1; 18: Evr. 10,26;

ANAPHORA BASILII CAESARIENSIS - ORATIO PRE SANCTUS
LAUS GRATIARUM ACTIO

Textul grec al versiunii egiptene (Äg)	Textul versiunii armene (Arm)	Textul versiunii siriace (Syr)	Textul grec al versiunii bizantine (Byz)	
34	ἄπειρε,	ἀναλλοίωτε,	απερίγραπτε ἀναλλοίωτε,	34
35		ἀκατάληπτε		35
36	»ὁ πατὴρ τοῦ κυρίου« δὲ	»ὁ Πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν	»ὁ Πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν	36
37	καὶ Θεοῦ καὶ »σωτῆρος ἡμῶν	Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ μεγάλου	Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ μεγάλου	37
38	Ἰησοῦ Χριστοῦ,	Θεοῦ καὶ Σωτῆρος τῆς	Θεοῦ καὶ Σωτῆρος τῆς	38
39		ἐλπίδος ἡμῶν«	ἐλπίδος ἡμῶν«	39
40	δι' οὗ τὰ πάντα ἐποίησας τά τε ὄρ	ὅς ἐστιν »εἰκὼν τῆς« σῆς δόξης	ὅς ἐστιν »εἰκὼν τῆς« σῆς	40
41	ατα καὶ τὰ ἀόρατα,	σφραγὶς ἰσότητος ἐν	»ἀγαθότητος«, σφραγὶς ἰσότητος ἐν	41
42		ἑαυτῷ δεικνὺς σὲ τὸν Πατέρα,	ἑαυτῷ δεικνὺς σὲ τὸν Πατέρα,	42
43		Λόγος ζῶν, »Θεὸς ἀληθινός«,	Λόγος ζῶν, »Θεὸς ἀληθινός«,	43
44	ἽΟ κατήμενος ἐπὶ θρόνου τῆς ἀγί	ἡ πρὸ αἰώνων σοφία	ἡ πρὸ αἰώνων σοφία ζωῇ	44
45	ας δόξης σου	ἀγιασμός δύνამις, »τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν	ἀγιασμός δύνამις, »τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν	45
46		ν«	«	46
47		παρ' οὗ τὸ Πνεῦμα τὸ	παρ' οὗ τὸ Πνεῦμα τὸ	47
48		ἅγιον ἐξεφάνη,	ἅγιον ἐξεφάνη,	48
49		»τὸ τῆς ἀληθείας πνεῦμα«,	»τὸ τῆς ἀληθείας πνεῦμα«,	49
50		τὸ τῆς υἰοθεσίας πνεῦμα, ὁ	τὸ τῆς υἰοθεσίας χάρισμα, ὁ	50
51		»ἄρραβὼν« τῆς μελλούσης	»ἄρραβὼν τῆς μελλούσης	51
52		ζωῆς, ἡ ἀπαρχὴ	κληρονομίας«, ἡ ἀπαρχὴ	52
53		τῶν αἰώνων ἀγαθῶν, ἡ ζωοποιὸς	τῶν αἰώνων ἀγαθῶν, ἡ ζωοποιὸς	53
54		δύνამις, ἡ πηγὴ τοῦ ἀγιασμοῦ	δύνამις, ἡ πηγὴ τοῦ ἀγιασμοῦ	54
55	ὁ παρὰ πάσης ἀγίας δυνάμεως πρ	παρ' οὗ πᾶσα κτίσις	παρ' οὗ πᾶσα κτίσις	55
56	οσκυνούμενος,	λογικὴ τε καὶ νοερὰ	λογικὴ τε καὶ νοερὰ	56
57		δυναμουμένη σὲ	δυναμουμένη	57
58		αἰνεῖ, σὲ ὕμνεῖ [καὶ] σοὶ τὴν	σοὶ λατρεύει καὶ σοὶ τὴν	58
59		αἰδίον ἀναπέμπει δοξολογίαν	αἰδίον ἀναπέμπει δοξολογίαν	59
60		»ὅτι τὰ σύμπαντα δοῦλα σά«	»ὅτι τὰ σύμπαντα δοῦλα σά«	60
61	ὧ πρᾶσθήκουσιν ἄγγελοι	σὲ προσκυνοῦσιν ἄγγελοι	σὲ γὰρ αἰνοῦσιν ἄγγελοι	61
62	καὶ ἀρχάγγελοι	ἀρχάγγελοι	ἀρχάγγελοι	62
63	ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι,	θρόνοι κυριότητες	θρόνοι κυριότητες	63
64	θρόνοι, κυριότητες	ἐξουσίαι	ἀρχαὶ ἐξουσίαι	64
65	καὶ δυνάμεις,	δυνάμεις	δυνάμεις	65
66		καὶ στρατιαὶ ἐπουράνιοι		66

36su: 2 Cor. 1,3, Tit 2,13, 1 Tim. 1,1; 40: Intelep.7,26; 42 (Arm+Syr+Byz): Ioan 14,8; 43: Evr. 4,12, 1 Ioan 5,20 45su: Ioan 1,9; 49: Ioan 14,17;
(Arm+Syr+Byz): 50: Rom 8,15; 51: Efes 1,14; 60: Ps. 118,91;

ANAPHORA BASILII CAESARIENSIS - ORATIO PRE SANCTUS
LAUS GRATIARUM ACTIO

	Textul grec al versiunii egiptene (Äg)	Textul versiunii armene (Arm)	Textul versiunii siriace (Syr)	Textul grec al versiunii bizantine (Byz)	
67	σοὶ παρίστανται	σοὶ παρίστανται	ενώπιόν σου στήκουσιν τὰ δύο		67
68	κύκλω	κύκλω	τίμια ζῶα, κυκλοῦντα τὸν		68
69			ἅγιον θρόνον τῆς δόξης σου, τὰ		69
70	τὰ πολυόμματα Χερουβείμ,	τὰ πολυόμματα Χερουβείμ,	πολυπρόσωπα, πολυόμματα	καὶ τὰ πολυόμματα Χερουβείμ,	70
71	καὶ τὰ ἐξαπτέρυγα	καὶ τὰ ἐξαπτέρυγα	καὶ ἐξαπτέρυγα Χερουβείμ	σοὶ παρίστανται κύκλω	71
72	Σεραφεῖμ	Σεραφεῖμ, »ἐξ πτέρυγες τῷ	καὶ Σεραφεῖμ,	τὰ Σεραφεῖμ, »ἐξ πτέρυγες τῷ ἐνὶ καὶ "	72
73		ἐνὶ καὶ ἐξ πτέρυγες τῷ ἐνὶ«		ἐξ πτέρυγες τῷ ἐνὶ«	73
74		ἃ ταῖς μὲν δυσὶ [πτέρυξι]	ἃ ταῖς μὲν δυσὶ [τῶν πτερύγων	καὶ ταῖς μὲν δυσὶ	74
75		κατεκαλύπτον τὰ	αὐτῶν] κατακαλύπτουσιν τὰ	κατακαλύπτουσιν τὰ	75
76		πρόσωπα ἐαυτῶν,	πρόσωπα ἐαυτῶν, damit sie	πρόσωπα ἐαυτῶν,	76
77			nicht schauen die Verborgenheit		77
78			Deiner unsichbaren Gottheit		78
79		καὶ ταῖς δυσὶ [πτέρυξι	ταῖς δυσὶ τοὺς [ἐαυτῶν]	ταῖς δυσὶ τοὺς	79
80		κατεκαλύπτον] τοὺς πόδας	πόδας, damit sie sich nicht	πόδας	80
81			verbrennen an der Flamme		81
82			Deiner Furchtbarkeit; πᾶσα		82
83			κτίσις νοερά τε καὶ αἰσθητή		83
84			zieht sich zurück in Furcht vor		84
85			der versengenden Kraft (schon)		85
86			eines Teilchens und eines winzigen		86
87			Strahles ihrer Lichtfülle;		87
88		καὶ ταῖς δυσὶ [πτέρυξι]πετόμενα	καὶ ταῖς δυσὶ πετόμενα	καὶ ταῖς δυσὶ πετόμενα	88
89		κέκραγεν ἐν πρὸς ἐν, ἕτερον	κέκραγεν ἕτερον	κέκραγεν ἕτερον	89
90		πρὸς τὸ ἕτερον ἀκαταπαύστοις	πρὸς τὸ ἕτερον ἀκαταπαύστοις	πρὸς τὸ ἕτερον ἀκαταπαύστοις	90
91	διὰ παντός	φωνῇ, αἰὲ	στόμασιν, ἀσιγήτοις θεολογίαις	στόμασιν, ἀσιγήτοις θεολογίαις	91
92		ἐπινίκις	φωναῖς τὸν ἐπινίκιον τῆς	τὸν ἐπινίκιον	92
93	ὑμνοῦντα καὶ	ὑμνοὶς ἄδοντα	σωτηρίας ἡμῶν ὑμνον ἄδοντα	ὑμνον ἄδοντα	93
94	βοῶντα καὶ	ὑμνοῦντα κεκραγότα καὶ λέγοντα·	κεκραγότα καὶ λέγοντα·	βοῶντα κεκραγότα καὶ λέγοντα·	94
95	λέγοντα· Ἄγιος.	Ἄγιος.	Ἄγιος.	Ἄγιος.	95

ANAPHORA BASILII CAESARIENSIS - ORATIO PRE SANCTUS
LAUS GRATIARUM ACTIO

	Textul grec al versiunii egiptene (Äg)	Textul versiunii armene (Arm)	Textul versiunii siriace (Syr)	Textul grec al versiunii bizantine (Byz)	
96				Μετὰ τούτων τῶν μακαρίων	96
97				δυνάμεων Δέσποτα φιλάνθρωπε	97
98				καὶ ἡμεῖς οἱ ἁμαρτωλοὶ βοῶμεν	98
99				καὶ λέγομεν·	99
100	ἅγιος ἅγιος ἅγιος εἶ	ἅγιος ἅγιος ἅγιος εἶ	ἅγιος γὰρ	ἅγιος	100
101	ἀληθῶς, κύριε	ἀληθῶς, κύριε	ἀληθῶς	ἀληθῶς καὶ πανάγιος	101
102	ὁ Θεὸς ἡμῶν·	ὁ Θεὸς ἡμῶν·			102
103		καὶ οὐκ ἔστιν μέτρον τῆς	καὶ οὐκ ἔστιν μέτρον τῆς	καὶ οὐκ ἔστιν μέτρον τῆς	103
104		»μεγαλοπρέπειας τῆς ἁγιοσύνης σου«	»μεγαλοπρέπειας τῆς ἁγιοσύνης σου« καὶ	»μεγαλοπρέπειας τῆς ἁγιοσύνης σου« »	104
105			αἱ ὅσιος ἐν πᾶσιν τοῖς ἔργοις σου« ὅτι	καὶ ὅσιος ἐν πᾶσιν τοῖς ἔργοις σου«	105
106		ὅτι ἐν δικαιοσύνῃ καὶ κρίσει	ἐν δικαιοσύνῃ καὶ κρίσει	ὅτι ἐν δικαιοσύνῃ καὶ κρίσει	106
107		ἀληθινῇ ταῦτα πάντα ἐπήγαγες	ἀληθινῇ πάντα ἐπήγαγες	ἀληθινῇ πάντα ἐπήγαγες	107
108		ἡμῖν·	ἡμῖν·	ἡμῖν·	108
109	ὅς ἔπλσας ἡμᾶς	ὅς ἔπλσας »τὸν ἄνθρωπον	πλάσας γὰρ »τὸν ἄνθρωπον	πλάσας γὰρ »τὸν ἄνθρωπον	109
110	καὶ	χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς« καὶ	χοῦν« λαβὼν »ἀπὸ τῆς γῆς« καὶ	χοῦν« λαβὼν »ἀπὸ τῆς γῆς« καὶ	110
111		εἰκόνι Θεοῦ τιμήσας αὐτὸν	εἰκόνι τῇ σῇ τιμήσας αὐτὸν	εἰκόνι τῇ σῇ ὁ Θεὸς τιμήσας αὐτὸν	111
112	ἔθου ἡμᾶς »ἐν τῷ παραδείσῳ	τέθεικας αὐτὸν »ἐν παραδείσῳ	τέθεικας αὐτὸν »ἐν παραδείσῳ	τέθεικας αὐτὸν »ἐν παραδείσῳ	112
113	τῆς τρυφῆς«	τῆς τρυφῆς« εἰς ἀθανασίαν	τῆς τρυφῆς« ἀθανασίαν ζωῆς	τῆς τρυφῆς« ἀθανασίαν ζωῆς	113
114		ζωῆς καὶ ἀπόλαυσιν		καὶ ἀπόλαυσιν	114
115		ἀγαθῶν ἐν τῇ τηρήσει	ἐν τῇ τηρήσει	αἰωνίων ἀγαθῶν ἐν τῇ τηρήσει	115
116		τῶν ἐντολῶν ἐπαγγειλάμενος	τῶν ἐντολῶν σου ἐπαγγειλάμενος	τῶν ἐντολῶν σου ἐπαγγειλάμενος	116
117		αὐτῷ δόξαν δοῦναι πλείω·	αὐτῷ·	αὐτῷ·	117
118	παραβάντας δὲ τὴν	ἀλλὰ παραβάντας δὲ τὴν	ἀλλὰ παρακούσαντά	ἀλλὰ παρακούσαντά	118
119	ἐντολήν σου	ἐντολήν σου τοῦ ἀληθινοῦ Θεοῦ	σου τοῦ Θεοῦ	σου τοῦ ἀληθινοῦ Θεοῦ	119
120	διὰ τῆς	καὶ τῇ	τοῦ κτίσαντος αὐτὸν καὶ τῇ	τοῦ κτίσαντος αὐτὸν καὶ τῇ	120
121	ἀπάτης τοῦ ὄψεως	ἀπάτης des Lugs τοῦ ὄψεως	ἀπάτη τοῦ ὄψεως	ἀπάτη τοῦ ὄψεως	121
122	καὶ ἐκπεσόντας ἡμᾶς ἐκ	ὑπαχθέντας νεκρωθέντας τε	ὑπαχθέντα νεκρωθέντα τε	ὑπαχθέντα νεκρωθέντα τε αὐτὸν	122
123	τῆς αἰωνίου ζωῆς,	τοῖς ἑαυτῶν παραπτώμασιν	τοῖς ἑαυτοῦ παραπτώμασιν	τοῖς οἰκείοις αὐτοῦ παραπτώμασιν	123
124	καὶ ἐξορισθέντας	ἐν τῇ δικαιοκρισίᾳ σου	ἐξώρισας αὐτὸν ἐν τῇ	ἐξώρισας αὐτὸν ἐν τῇ	124
125	ἐκ τοῦ	ἐξώρισας αὐτοὺς ἐκ τοῦ	δικαιοκρισίᾳ σου ἐκ τοῦ	δικαιοκρισίᾳ σου ὁ Θεὸς ἐκ τοῦ	125
126	παραδείσου τῆς τρυφῆς	παραδείσου τῆς τρυφῆς εἰς	παραδείσου τῆς τρυφῆς εἰς	παραδείσου εἰς	126
127		τὸν κόσμον τοῦτον καὶ	τὸν κόσμον τοῦτον καὶ	τὸν κόσμον τοῦτον καὶ	127
128		ἀπεστράφησαν πάλιν εἰς τὴν	ἀπέστρεψας αὐτὸν πάλιν εἰς τὴν	ἀπέστρεψας αὐτὸν εἰς τὴν	128

104: Ps.144,5; 105: Ps. 144,13,17; 106-107: Ier 4,2; Is 9,6; Osea 22,21; Daniil 3,7; 109: Facere 2, 7 122: Efes 2,1-5; 125: Facere 2,15; 127: Facere 3,19;

ANAPHORA BASILII CAESARIENSIS - ORATIO PRE SANCTUS
LAUS GRATIARUM ACTIO

Textul grec al versiunii egiptene (Äg)	Textul versiunii armene (Arm)	Textul versiunii siriace (Syr)	Textul grec al versiunii bizantine (Byz)	
129	γῆν ἐξ ἧς ἐπλάσθησαν·	γῆν ἐξ ἧς ἐλήφθη οἰκονομῶν	γῆν ἐξ ἧς ἐλήφθη οἰκονομῶν	129
130		αὐτῷ τὴν ἐκ παλιγγενεσίας	αὐτῷ τὴν ἐκ παλιγγενεσίας	130
131		σωτηρίαν τὴν ἐν αὐτῷ τῷ	σωτηρίαν τὴν ἐν αὐτῷ τῷ	131
132 οὐκ ἀπέρριψας ἡμᾶς	aber nicht liebest Du	Χριστῷ σου· οὐ γὰρ παρεῖδες	Χριστῷ σου· οὐ γὰρ ἀπεστράφης	132
133 εἰς τέλος,	aus der Hand,	εἰς τέλος τὸ πλάσμα σου ὃ	τὸ πλάσμα σου εἰς τέλος ὃ	133
134	Θεὲ ἀγαθὲ,	ἐποίησας ἀγαθὲ οὐδὲ wolltest	ἐποίησας ἀγαθὲ οὐδὲ ἐπελάθου	134
135		Du dem gänzlichen Verderben		135
136		überantworten τὸ ἔργον σου	ἔργων χειρῶν σου	136
137 ἀλλὰ	ἀλλ' εὐσπλαγχνία καὶ χάριτι	ἀλλ'	ἀλλ'	137
138	τοῦ μονογενοῦς σου παλιγγενεσία			138
139	ἀνακαίνωσας τὰ πλάσματά			139
140 διὰ παντὸς	σου καὶ πολυτρόπως			140
141 ἐπεσκέψω ἡμᾶς	ἐπεσκέψω Deine Geschöpfe	ἐπεσκέψω [αὐτὸν] διὰ τὴν	ἐπεσκέψω πολυτρόπως διὰ	141
142		σπλαγχνίαν τοῦ ἐλέους σου·	σπλάγχνα ἐλέους σου,	142
143		Du dachtest daran, uns durch		143
144		die Wiedergeburt zu dem		144
145		Leben, das wir verloren,		145
146		zurückzuführen;		146
147		da wir in die Irre		147
148		gingen, suchtest Du uns		148
149		in mannigfaltiger Weise und		149
150		riefest uns πολυτρόπως von		150
151		Anbeginn an; Du liebest in		151
152		in den vergangenen Geschlechtern		152
153		Gerechte entstehen, die uns		153
154		die Erkenntnis Deiner Wahrheit		154
155 διὰ τῶν ἁγίων σου προφητῶν,	προφήτας ἐξαπέστειλας,	προφήτας ἐξαπέστειλας,	προφήτας ἐξαπέστειλας,	155
156		προκαταγγέλλοντας ἡμῖν τὴν		156
157	ἐποίησας	μέλλουσιν ἔσεσθαι σωτηρίαν·		157
158	δυνάμεις ἐκ γενεᾶς εἰς	ἐποίησας δυνάμεις	ἐποίησας δυνάμεις	158
159	γενεάν διὰ τῶν ἁγίων σου	διὰ τῶν ἁγίων σου	διὰ τῶν ἁγίων σου	159
160	τῶν κατὰ τὰς ἑαυτῶν γενεᾶς		τῶν καθ' ἐκάστην γενεάν καὶ	160
161	εὐαρεστησάντων σοι,		γενεάν εὐαρεστησάντων σοι,	161

132 (Byz): Ps. 88, 47; 135(Syr): Daniil 3, 10; 136 (Byz): Ps. 137,8;141: Luca 1,78; Evrei 1,1; 155 (Arm+Syr+Byz): 2 Regi 36,15;

ANAPHORA BASILII CAESARIENSIS - ORATIO PRE SANCTUS
LAUS GRATIARUM ACTIO

Textul grec al versiunii egiptene (Äg)	Textul versiunii armene (Arm)	Textul versiunii siriace (Syr)	Textul grec al versiunii bizantine (Byz)
162	Deiner Gottheit,	τέρατα καὶ δυνάμεις,	162
163		indem Du von ihnen Zeugnis	163
164		ablegst, daß sie Diener	164
165		Deiner Macht seien	ἐλάλησας 165
166			ἡμῖν διὰ στόματος τῶν δούλων σου 166
167			τῶν προφητῶν προκαταγγέλλων 167
168			ἡμῖν τὴν μέλλουσαν 168
169	νόμον	νόμον	ἔσεσθαι σωτηρίαν, νόμον 169
170	ἔδωκας εἰς βοήθειαν,	ἔδωκας εἰς βοήθειαν,	ἔδωκας εἰς βοήθειαν, 170
171	ἀγγέλους ἐπέστησας φύλακας·	ἀγγέλους ἐπέστησας φύλακας·	ἀγγέλους ἐπέστησας φύλακας· 171
172	καὶ »ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν	»ὅτε δὲ ᾤλθεν τὸ πλήρωμα	»ὅτε δὲ ᾤλθεν τὸ πλήρωμα 172
173	τούτων«, ἐπεφάνης	τῶν καιρῶν ἐλάλησας	τῶν καιρῶν ἐλάλησας 173
174	ἡμῖν »τοῖς ἐν σκότει καὶ	ἡμῖν	ἡμῖν 174
175	σκιᾷ θανάτου καθήμενοις»,		175
176	διὰ τοῦ μονογενοῦς σου	ἐν« αὐτῷ τῷ	ἐν« αὐτῷ τῷ 176
177	υἱοῦ, κυρίου δὲ καὶ Θεοῦ καὶ	Υἱῷ σου	Υἱῷ σου 177
178	σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ,		178
179	»δι' οὗ καὶ τοὺς αἰῶνας« ἐποίησας,	»δι' οὗ τοὺς αἰῶνας« ἐποίησας,	»δι' οὗ καὶ τοὺς αἰῶνας« ἐποίησας, 179
180	»ὅς ὢν ἀπαύγασμα τῆς	»ὅς ὢν ἀπαύγασμα τῆς	»ὅς ὢν ἀπαύγασμα τῆς 180
181	δόξης καὶ χαρακτῆρ τῆς	δόξης σου καὶ χαρακτῆρ τῆς	δόξης καὶ χαρακτῆρ τῆς 181
182	ὑποστάσεώς» σου »φέρων τε τὰ	ὑποστάσεώς» σου »φέρων τε τὰ	ὑποστάσεώς» σου »φέρων τε τὰ 182
183	πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως	πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως	πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως 183
184	αὐτοῦ οὐχ ἀρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι	αὐτοῦ οὐχ ἀρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἵ	αὐτοῦ οὐχ ἀρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι 184
185	ἴσα Θεῷ	σα« σοὶ τῷ »Θεῷ«	ἴσα« σοὶ τῷ »Θεῷ« 185
186	ἀλλὰ» Θεὸς ὢν	ἀλλὰ» Θεὸς ὢν	καὶ Πατρὶ ἀλλὰ» Θεὸς ὢν 186
187	προαιώνιος »ἐπὶ τῆς γῆς ὥφθη καὶ τοῖς	προαιώνιος »ἐπὶ τῆς γῆς ὥφθη καὶ τοῖς ,	προαιώνιος »ἐπὶ τῆς γῆς ὥφθη καὶ τοῖς 187
188	ς ἀνθρώποις συνανεστράφη«	ἀνθρώποις συνανεστράφη«	ἀνθρώποις συνανεστράφη« 188
189	καὶ	καὶ »ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων	καὶ 189
190		ἐκένωσεν ἑαυτὸν μορφὴν δούλου	190
191	ὅς ἐκ πνεύματος	λαβὼν» καὶ ἐκ πνεύματος	191
192	ἁγίου, καὶ ἐκ τῆς ἁγίας	ἁγίου καὶ ἐκ	ἐκ 192
193	παρθένου Μαρίας σαρκωθείς	ἀειπαρθένου Μαρίας σαρκωθείς	παρθένου ἁγίας σαρκωθείς 193
194	»μορφὴν		»ἐκένωσεν ἑαυτὸν μορφὴν 194

165 (Byz): Luca 1,70; Apocalipsa 10,7; Fapte 3,18;

174 (Äg): Luca 1,79; 179: Evrei 1,2; Filip 2,6;

169 (Arm+Syr+Byz): Isaia 8,20

187: Baruh 3,38; 189: Filip 2,6;

172 (Äg): Evrei 1,2;

195: Filip 3,21 și Rom 8,29;

(Arm+Syr+Byz): Gal 4,4; Efes 1,10; Evrei 1,2;

ANAPHORA BASILII CAESARIENSIS - ORATIO PRE SANCTUS
LAUS GRATIARUM ACTIO

Textul grec al versiunii egiptene (Äg)	Textul versiunii armene (Arm)	Textul versiunii siriace (Syr)	Textul grec al versiunii bizantine (Byz)	
195 και ἐνανθρωπήσας,	δούλου λαβών», σύμμορφος	σύμμορφος	δούλου λαβών», σύμμορφος	195
196	ἐγένετο τῷ σώματι τῆς	γενόμενος τῷ σώματι τῆς	γενόμενος τῷ σώματι τῆς	196
197	ταπεινώσεως ἡμῶν, ἵνα και ἡμᾶς	ταπεινώσεως ἡμῶν ἵνα και ἡμᾶς	ταπεινώσεως ἡμῶν ἵνα και ἡμᾶς	197
198	συμμόρφους ποίησιν τοῦ σώματος	συμμόρφους ποίησιν τῆς εἰκόνης	συμμόρφους ποίησιν τῆς εἰκόνης	198
199	τῆς δόξης αὐτοῦ·	τῆς δόξης αὐτοῦ·	τῆς δόξης αὐτοῦ·	199
200	ἐπειδὴ »δι' ἀνθρώπου	ἐπειδὴ γὰρ »δι' ἀνθρώπου	ἐπειδὴ γὰρ »δι' ἀνθρώπου	200
201	ἡ ἁμαρτία εἰσῆλθεν εἰς τὸν	ἡ ἁμαρτία εἰσῆλθεν εἰς τὸν	ἡ ἁμαρτία εἰσῆλθεν εἰς τὸν	201
202	κόσμον και διὰ τῆς ἁμαρτίας	κόσμον και διὰ τῆς ἁμαρτίας	κόσμον και διὰ τῆς ἁμαρτίας	202
203	ὁ θάνατος», εὐδοκίᾳ σου και	ὁ θάνατος», ἡὐδόκησεν	ὁ θάνατος», ἡὐδόκησεν	203
204	θελήματι »ὁ μονογενὴς« σου Θεὸς	»ὁ μονογενὴς« σου Υἱὸς	»ὁ μονογενὴς« σου Υἱὸς	204
205	»ὁ ὢν« ἐν τῷ κόλπῳ σου »τοῦ	»ὁ ὢν« ἐν τῷ κόλπῳ σοῦ τοῦ	»ὁ ὢν« ἐν τοῖς κόλποις σοῦ τοῦ	205
206	Θεοῦ και Πατρός, γενόμενος ἐκ	Πατρός, »γενόμενος ἐκ	Θεοῦ και Πατρός, »γενόμενος ἐκ	206
207	γυναικὸς	γυναικὸς	γυναικὸς» τῆς ἀγίας Θεοτόκου	207
208			και ἀειπαρθένου Μαρίας,	208
209	κατέκρινε	»γενόμενος ὑπὸ νόμον«, κατακρίναι	»γενόμενος ὑπὸ νόμον«, κατακρίναι	209
210	»τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί«	»τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί«	»τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί«	210
211	ἵνα οἱ ἐν τῷ Ἀδὰμ	αὐτοῦ ἵνα ἡμεῖς οἱ ἐν τῷ Ἀδὰμ	αὐτοῦ ἵνα οἱ ἐν τῷ Ἀδὰμ	211
212	ἀποθνήσκοντες ζωοποιηθῶσιν	ἀποθνήσκοντες ζωοποιηθῶμεν	ἀποθνήσκοντες ζωοποιηθῶσιν	212
213	ἐν τῷ Χριστῷ·	ἐν τῷ Χριστῷ·	ἐν αὐτῷ τῷ Χριστῷ σου·	213
214	und sie wurden erhoben aus	και ἐμπολιτευσάμενος τῷ κόσμῳ	και ἐμπολιτευσάμενος τῷ κόσμῳ	214
215	dieser Welt; δοὺς ἡμῖν ζωοποιᾶ	τούτῳ, δοὺς	τούτῳ, δοὺς	215
216	και σωτηρίας προστάγματα,	προστάγματα σωτηρίας,	προστάγματα σωτηρίας,	216
217	ἀποστήσας τῆς	ἀποστήσας ἡμᾶς τῆς	ἀποστήσας ἡμᾶς τῆς	217
218	πλάνης τῆς εἰδωλολατρείας	πλάνης τῶν εἰδώλων	πλάνης τῶν εἰδώλων	218
219	προσῆγαγεν ἡμᾶς τῇ ἐπιγνώσει	προσῆγαγεν ἡμᾶς τῇ ἐπιγνώσει σου	προσῆγαγεν ἡμᾶς τῇ ἐπιγνώσει σου	219
220	τοῦ ἀληθινοῦ Θεοῦ ἡμῶν,	τοῦ ἀληθινοῦ Θεοῦ και Πατρός	τοῦ ἀληθινοῦ Θεοῦ και Πατρός	220
221	χαρισάμενος ἡμῖν τὴν ἄνωθεν			221
222	ἀναγέννησιν »ἐκ ὕδατος και			222
223	πνεύματος», και ἐποίησεν	κτησάμενος	κτησάμενος	223
224	ἡμᾶς »ἐαυτῷ λαὸν περιούσιον«	ἡμᾶς ἐαυτῷ λαὸν περιούσιον,	ἡμᾶς ἐαυτῷ λαὸν περιούσιον,	224
225	[εἰς] βασιλείαν, ἱεράτευμα,	βασιλείαν ἱερατικὴν,	βασιλείαν ἱεράτευμα,	225
226	»ἔθνος ἅγιον«, και καθαρίσας	»γένος ἐκλεκτὸν«, και καθαρίσας	ἔθνος ἅγιον, και καθαρίσας	226
227	ἐν ὕδατι ἁγίου λουτροῦ	ἡμᾶς ἐν ὕδατι	ἡμᾶς ἐν ὕδατι	227

200: Rom 5,12; 204: Ioan 1,18; 206: Gal 4,4; 209: Rom 8,3;
5,26; 228: Ioan 15,1;

211: I Cor 15,22; 221: Ioan 3,5-7;

224: Tit 2,14 și I Petru 2,9; 226: Efes

ANAPHORA BASILII CAESARIENSIS - ORATIO PRE SANCTUS
LAUS GRATIARUM ACTIO

Textul grec al versiunii egiptene (Äg)	Textul versiunii armene (Arm)	Textul versiunii siriace (Syr)	Textul grec al versiunii bizantine (Byz)	
228 ἡγίασεν ἡμᾶς τῷ πνεύματι	καὶ ἀγιάσας τῷ Πνεύματι	καὶ ἀγιάσας [ἡμᾶς] τῷ Πνεύματι	καὶ ἀγιάσας τῷ Πνεύματι	228
229 τῷ ἁγίῳ. ὃς ἡγάπησεν	τῷ ἁγίῳ	τῷ ἁγίῳ	τῷ ἁγίῳ	229
230 »τοὺς ἰδίους τοὺς ἐν				230
231 τῷ κόσμῳ« τούτῳ, »ἔδωκεν	ἔδωκεν	ἔδωκεν	ἔδωκεν	231
232 ἑαυτὸν ἀντίλυτρον« τῷ	ἑαυτὸν τῷ	ἑαυτὸν ἀντάλλαγμα τῷ	ἑαυτὸν ἀντάλλαγμα τῷ	232
233 βασιλεύοντι ἡμῶν θανάτῳ,	θανάτῳ und	θανάτῳ	θανάτῳ	233
234	rettete alle Gefährdeten vom Tode			234
235 ὕφ' »ᾧ κατειχόμεθα«	»ἐν ᾧ κατειχόμεθα«	»ἐν ᾧ κατειχόμεθα«	»ἐν ᾧ κατειχόμεθα«	235
236 πεπραμένοι ὑπὸ τῆς ἁμαρτίας	gebunden ὑπὸ τῆς ἁμαρτίας	πεπραμένοι ὑπὸ τῆς ἁμαρτίας	πεπραμένοι ὑπὸ τῆς ἁμαρτίας	236
237 ἡμῶν, καὶ κατελθὼν	ἡμῶν καὶ κατελθὼν	καὶ κατελθὼν	καὶ κατελθὼν	237
238 διὰ τοῦ σταυροῦ εἰς τὸν	εἰς τὸν	διὰ τοῦ σταυροῦ εἰς τὸν	διὰ τοῦ σταυροῦ εἰς τὸν	238
239 ἄδην	ἄδην durch den am Kreuze	ἄδην	ἄδην	239
240	mittels seines Leibes erduldeten Tod,			240
241	»ἵνα πληρώσῃ« ἑαυτῷ	»ἵνα πληρώσῃ« ἑαυτῷ	»ἵνα πληρώσῃ« ἑαυτῷ	241
242	»τὰ πάντα«	»τὰ πάντα«	»τὰ πάντα« ἔλυσεν »τὰς ὠδίνας	242
243 ἀνέστη	καὶ ἀναστὰς	καὶ ἀναστὰς	τοῦ θανάτου« καὶ ἀναστὰς	243
244 ἐκ νεκρῶν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ·	τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ	nach drei Tage	τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ	244
245	καὶ ὁδοποιήσας πάσῃ σαρκί	καὶ ὁδοποιήσας πάσῃ σαρκί	καὶ ὁδοποιήσας πάσῃ σαρκί	245
246		τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν	τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν	246
247	»καθότι οὐκ ἦν δυνατὸν κρατεῖσθαι ὑ	»καθότι οὐκ ἦν δυνατὸν κρατεῖσθαι ὑπὸ	»καθότι οὐκ ἦν δυνατὸν κρατεῖσθαι ὑπὸ	247
248	πὸ« τῆς φθορᾶς »τὸν	« τῆς φθορᾶς »τὸν	ο« τῆς φθορᾶς »τὸν	248
249	ἀρχηγὸν τῆς ζωῆς« ἐγένετο	ἀρχηγὸν τῆς ζωῆς« ἐγένετο	ἀρχηγὸν τῆς ζωῆς« ἐγένετο	249
250	»ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων,	»ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων,	»ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων,	250
251	πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν ἵνα	πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν ἵνα«	πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν ἵνα«	251
252	γένηται ἐν παῶν	ἢ αὐτὸς »ἐν παῶν	ἢ αὐτὸς τὰ πάντα »ἐν παῶν	252
253 καὶ ἀνελθὼν εἰς	αὐτὸς πρωτεύων«	πρωτεύων« καὶ ἀνελθὼν εἰς	πρωτεύων« καὶ ἀνελθὼν εἰς	253
254 οὐρανούς »ἐκάθισεν«	»ἐκάθισεν«	τοὺς οὐρανούς »ἐκάθισεν	τοὺς οὐρανούς »ἐκάθισεν	254
255 ἐκ δεξιῶν σου, τοῦ πατρὸς,	ἐκ δεξιῶν τῆς μεγαλωσύνης	ἐκ δεξιῶν τῆς μεγαλωσύνης	ἐκ δεξιᾶς τῆς μεγαλωσύνης	255
256 ὁρίσας ἡμέραν	ἐν ὑψηλοῖς«	ἐν ὑψηλοῖς«	ἐν ὑψηλοῖς«	256
257 ἀνταποδόσεως, καθ' ἣν ἐπιφανεῖ				257
258 κρῖναι τὴν οἰκουμένην ἐν	ὃς καὶ ἤξει	ὃς καὶ ἤξει	ὃς καὶ ἤξει	258
259 δικαιοσύνη καὶ ἀποδοῦναι	ἀποδοῦναι	ἀποδοῦναι	ἀποδοῦναι	259
260 »ἐκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα	»ἐκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα	»ἐκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα	»ἐκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα	260

230: Tit 2,14;
Fapte 2,23-24;

231(Äg): Rom 5,14
248: Fapte 3,15;

235: Rom 7,6;
250-253: I Cor 15,20 și Col 1,18;

236: Rom 7,14;
254: Evrei 1,3;

241: Efes 4,10;
256: Fapte 17,31;

242: Fapte 2,24;
260: Rom 2,6;

ANAPHORA BASILII CAESARIENSIS - ORATIO PRE SANCTUS
LAUS GRATIARUM ACTIO

261	αὐτοῦ·	αὐτοῦ·	αὐτοῦ·	αὐτοῦ·	261
262	κατέλιπε δὲ ἡμῖν τοῦτο	κατέλιπε δὲ ἡμῖν	κατέλιπε δὲ ἡμῖν	κατέλιπε δὲ ἡμῖν	262
263	τὸ μέγα τῆς εὐσεβείας	ὑπομνήμα τοῦ σωτηρίου αὐτοῦ	υπομνήματα τοῦ σωτηρίου αὐτοῦ	υπομνήματα τοῦ σωτηρίου αὐτοῦ	263
264	μυστήριον	πάθους ταῦτα τὰ	πάθους ταῦτα ἃ προτεθείκαμεν	πάθους ταῦτα ἃ προτεθείκαμεν	264
265		προκείμενα	κατὰ τὴν αὐτοῦ	κατὰ τὰς αὐτοῦ	265
266			ἐντολήν.	ἐντολὰς·	266

230: Tit 2,14; 231(Äg): Rom 5,14 235: Rom 7,6; 236: Rom 7,14; 241: Efes 4,10; 242: Fapte 2,24; 247:
Fapte 2,23-24; 248: Fapte 3,15; 250-253: I Cor 15,20 și Col 1,18; 254: Evrei 1,3; 256: Fapte 17,31; 260: Rom 2,6;

**PRELUAREA ÎN UNA DIN STIHIRILE LAUDELOR GLASULUI 7 A
UNUI PASAJ DIN OMILIA LA SFÂNTA IULITA A SFÂNTULUI
VASILE CEL MARE:**

PG 31, 253BC: [Fecioru, p.394]

Dar pentru ce să vorbim de binefacerile cele mici ale lui Dumnezeu? *Pentru noi Dumnezeu între oameni; pentru trupul cel stricat Cuvântul trup S-a făcut și S-a sălășluit între noi; cu cei nemulțumitori, Binefăcătorul; la cei ce locuiesc în întuneric, Soarele dreptății; pe Cruce cel fără patimă; în moarte, Viața; în iad, Lumina; pentru cei căzuți învierea, Duhul înfierii, împărțirea darurilor, făgăduința cununilor și toate celelalte pe care nu-i ușor să le numeri și căroră se potrivește spusa profetului: Ce vom răsplăti Domnului pentru toate câte ne-a dat nouă?*

Καὶ τί δεῖ τὰ μικρὰ λέγειν; Δι' ἡμᾶς Θεὸς ἐν ἀνθρώποις: διὰ τὴν καταφθαρεῖσαν σάρκα Ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο, καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν. Μετὰ τῶν ἀχαρίστων ὁ εὐεργέτης: πρὸς τοὺς καθημένους ἐν σκότει ὁ ἥλιος τῆς δικαιοσύνης: ἐπὶ τὸν σταυρὸν ὁ ἀπαθής: ἐπὶ τὸν θάνατον ἡ ζωὴ: ἐπὶ τὸν ἄδην τὸ φῶς: ἡ ἀνάστασις διὰ τοὺς πεσόντας: πνεῦμα υἰοθεσίας, χαρισμάτων διανομαί, στεφάνων ἐπαγγελίαι: τὰ ἄλλα, ὅσα οὐδὲ ἐξαριθμήσασθαι ῥάδιον, ἐφ' οἷς πᾶσι πρέπουσά ἐστιν ἡ φωνὴ τοῦ προφήτου: Τί ἀνταποδῶμεν τῷ Κυρίῳ περὶ πάντων ὧν ἀνταπέδωκεν ἡμῖν;

Octoihul mic, p.125 [Sibiu, 1991]:

Ce vom răsplăti Domnului pentru toate câte ne-a dat nouă? *Că pentru noi, Dumnezeu este între oameni; pentru firea cea stricată Cuvântul trup s-a făcut și s-a sălășluit întru noi; pentru cei nemulțumitori, Binefăcătorul; pentru cei robiți, Slobozitorul; pentru cei ce ședeau întru întuneric, Soarele dreptății; pe Cruce Cel fără de patimă; în iad, Lumină; în moarte, Viață; Înviere pentru cei căzuți. Către acesta să strigăm: Dumnezeul nostru, mărire Ție!*

SCHEMA DE EVOLUȚIE A TEXTULUI ANAFORALEI SFÂNTULUI VASILE CEL MARE PROPUȘĂ DE J.R.K. FENWICK

